أسطورة

تحديث الإسلام

دراسة نقدية لاتجاهات الحداثة العربية المعاصرة

الدكتور/ محمد المجذوب


زورنا في
الفيس بوك
المرتضى
لكتب السودانية
www.facebook.com/sh143a

أسطورة

تحديث الإسلام

دراسة نقدية لاتجاهات الحداثة العربية المعاصرة

الدكتور/ محمد المجذوب

الآية الكريمة:

يقول تعالى: وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ * ثَانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ * ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ {الحج ٨/١٠}.

ويقول: "فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا" {الفرقان /٥٢}.

الاهداء:

إلى الشبيبة المسلمة الباحثة عن الحقيقة، وفقها الله وسدد خطاها.

المقدمة

التاريخية أو أرخنه الدين.. معركة الإسلام والعلمانية.

نعنى باتجاهات تحديث الإسلام، – كإحدى اطروحات الخطاب الحداثي المعاصر في العالم الإسلامي–، تلك الاتجاهات الداعية إلى تاريخية الخطابات الدينية الإسلامية وفي مقدمتها القرآن الكريم، كتاب الله تعالى المنزل لهداية الإنسان، لأن التاريخية تنفي كلّ المبادئ التفسيرية الأخرى للتاريخ الإنساني كمبادئ التعالي والوحي والرسالات فضلاً عن الفلسفات المثالية ... الخ. وعندها تعمد الاتجاهات الحداثية الوضعية إلى محاولة اخضاع الفكر الإسلامي ومصادره لقراءات وتأويلات وتفسيرات وتحليلات مادية عديدة، تزعم لنفسها العلمية والموضوعية والمنهجية، وهي منها براء، فتبلور نتائج ملفقة متضاربة ومتناقضة لا تخلو من التهافت والطرافة، كما سنرى في طي صفحات هذا الكتاب، فما هي مقولة التاريخية؟ وكيف سيتم توظيفها في سياق المقاربة المتهافتة للحداثيين العرب إزاء الإسلام والقرآن؟.

يعتبر مفهوم التاريخية المناط به القيام بالمهمة "المستحيلة" في تحديث الإسلام، وكما تمت صياغته في إطار الفلسفة المادية الغربية، عن مبدأ "علمي" وحيد لتفسير التاريخ الإنساني، أعنى تفسير كل الظواهر المرتبطة بالإنسان بما في ذلك تفسير مصادر الأديان وآداب المعاملة والحب والتناسل والفن والجمال والبيئة ... الخ، تفسيراً مادياً محضاً باعتبار أن التاريخ كحدث إنساني يكفي نفسه في تفسير نفسه بنفسه، وانه لا حاجة لأي مصدر للمعرفة أو مبدأ تفسيري آخر له، وبذلك فإن مفهوم التاريخية، مفهوم معنى بإعطاء الأولوية للمعنى التاريخي والواقعي على حساب معانى التعالي بالإيمان وبالوحي والغيب والديمومة، وذلك بإعطاء الأولوية للتفسير المادي للتاريخ على حساب التفسير الديني المتعالي له كمنجز من منجزات الفلسفة الحداثية المادية الوضعية، وهي النظرة التي تلخصها دعوة "فيكو" في الغرب في القول بـ" إن البشر هم الذين يصنعون التاريخ، ولا دخل للقدرة الإلهية في ذلك ولا القوى الغيبية، وبالتالي فالتاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه[1].

والواقع أن التاريخية ولكونها تؤكِّد على بطلان المصدرية الإلهية والدينية، لما كانت تجد في سائر أشكال المتعالي والرمزي مظاهر محايثة للتاريخ الإنساني في نظر منظورات الحداثة العقلانية المادية، فإنها بهذا المعنى ليست مجرّد منهج وأدوات علمية ينصح العلم والعلماء باستخدامها لفهم الدين، بل هي في المقام الأول مذهب ورؤية مادية للعالم، ترى بأن كلّ حقيقة – مهما كانت طبيعتها — ما هي إلا حالة وليدة للشروط التاريخية، بما في ذلك أهم حدث في تاريخ الإنسانية أعنى كلام الله إلى الإنسان بواسطة "الوحي"، لأن كل حقيقة كامنة في التاريخ فإنه لا يمكن الوقوف عليها في متعالية

[1] راجع لتفصيل أكثر، العمري، مرزوق العمري، التاريخيّة: المفهوم وتوظيفاته الحداثية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، العدد: ٦٣. ص ١٢.

الخطابات الدينية، بل في التفسير المادي لها باعتباره يشرح طبيعة العلاقة الجدلية القديمة بين الوحي والحقيقة والتاريخ، لصالح التاريخ في مقابل الوحي والحقيقة[1].

بعبارة أخرى، أن مفهوم التاريخية بوصفه آلية من آليات البحث الوضعي والإبستيمولوجي، فإنه يُعني بحتمية معرفة الوحي والحقيقة في متدانية التاريخ، كونه وبحسب النظرة الوضعية فإن المعرفة التاريخية معرفة علمية تصبح فوق الأيديولوجيا التي تكرسها الانتماءات الدينية أو المذهبية والميتافزيقية، كونها الوضع الإنساني المعيش، الذي يمكّننا =هم= من تجاوز التاريخ الإيديولوجي "الديني والميتافزيقي" إلى التاريخ العلمي الوضعي، وهكذا فإنه إذا كان القرن الثامن عشر اقتصر على نقد الدين في طبعته اللاهوتية الكنسية، ونادي بدلا عنه بـ"الدييزم" أي الإيمان بالله، مع عدم التسليم بالمذاهب والتزام العبادات الخاصة بدين معين، فإن اتجاهات التحديث في القرن التاسع عشر ستذهب إلى محاولة نفي فكرة الألوهية والإيمان والقداسة من أساسها، في مقابل التأسيس للبدائل التصورية التي تتوسل العلم الوضعي وميثولوجيته العلموية في محاولة لاستبدال التفسير الديني للكون بالتفسير المادي له، ثم أخذ مفهوم التاريخية بعد ذلك في الانتشار والتمدد في الحقول المعرفية المختلفة، وزادت الحاجة إليه بفعل انتشار النزعة المادية الواقعية في اتجاهات الحداثة وما بعد الحداثة، وقد استُثمرت هذه المقولة بشكل تداولي بامتياز في الفكر الوضعي، لا سيّما في المجالين السياسيّ والأيديولوجي[2]، كما يتجلى ذلك في الفلسفة المعاصرة مع "غاستون باشلار[3]".

ودلالة ذلك أن مفهوم التاريخية بحسب هذه التحولات الأنطولوجية والأبستمولوجية والميثولوجية التي شهدتها الرؤية المادية إزاء الدين والوحي والحقيقة، مفهوم ذي دلالة أنثروبولوجية وضعية، تفضي بالضرورة بتفسير المجال الثقافي والاجتماعي الديني ونحوه بالاكتفاء بالمستوى الوضعي المادي الدهري فقط، إلا أنه سرعان ما يعود ليشكل أيديولوجيا مغلقة همها احتكار المعرفة الإنسانية تحت شعار العلمية والموضوعية والتغير ونسبية الحقائق والقطيعة مع الله سبحانه والوحي والتاريخ، فهو بهذا المعنى يصبح أيديولوجيا مكثفة من الخطابات المادية التي تميّز بين عالمي الغيب والشهادة، والمشروط والمطلق، أي هي أيديولوجيا خطابات تقاطع الوحي مع التاريخ المادي، بما يفضي إلى دنيوية الدين والوحي وكل متعال آخر. وقد كان الأولى بهم التنكرُّ لأحادية المنهج التاريخاني ومذهبه المادي الفلسفي، فيعمدوا إلى تلافي الخلل المنهجي فيه من خلال دمجه في منهج تكاملي بينه وبين المنهج الظواهري، أو بالعزوف كليا عن المناهج التاريخية النقدية إلى قراءات مختلفة، كالقراءة الدلالية، أو القراءة التأويلية التوحيدية، أو القراءة الأدبية أو الأسلوبية ... الخ.

كونه ثمة اختلاف جوهري بين رؤيتين للإنسان والعالم، أعنى الرؤية المتعالية للعالم والرؤية المادية له، كونه الاختلاف الكامن في طبيعة السؤال عن ماهية المعرفة الإنسانية وما مصادرها، اذ نجد أن السؤال الذي يشتغل به المنظور المادي

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٥، وراجع لتفصيل أكثر، معجم روبير، وراجع لتفصيل أكثر، معجم لاروس، فرنسي – عربي، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٧م.

[2] راجع لتفصيل أكثر، العمري، مرجع سابق، ص ٧.

[3] راجع لتفصيل أكثر، باشلار، غستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم، دار الشئون الثقافية العامة، ط٢، ١٩٨٧م.

التاريخي هو سؤال الكيف، الذي ينفي كل مسلك لتعالي التصور الإنساني للمعرفة الإنسانية بدعوى الاكتفاء بالجواب الحسي العلمي الوضعي المادي فقط، وهو موقف تحكمي أيديولوجي مغلق، باعتبار أن الإجابة المادية التاريخية لا تسد حاجة الفهم الأنطولوجي للكينونة والوجود، أي الحاجة إلى فهم لماذا وجد الوجود ابتداء؟. بل إن منتهى ما تصل إليه الإجابة التاريخية المادية الوضعية "العلموية" — إن هي أفلحت- فلا يتعدى سد الحاجة إلى فهم كيفية توحد وتكامل وتفاعل مكونات الوجود التاريخي وانتظامه بناء على أحوال متغيراته وحوادثه وأسبابه الظاهرية، لا تعليل سبب وجود هذه المكونات ابتداء.

أما سؤال الرؤية المتعالية، فهو بطبيعته غائية غيبية ماورائية، فهو بذلك غير قابل للنفي ولا للإثبات من مدخل وضعي مادي تاريخي البتة، ذلك لأن السؤال الغائي الديني يجاوز الأطر المعرفية المادية التي تشتغل بها المعالجة العلمية التاريخية الوضعية، حيث أن السؤال الوضعي كيفي جزئي محض، بينما السؤال المتعالي هو سؤال تعليلي غائي كلي كما هو سؤال كيفي، ومن ثم فالقول بالاكتفاء بالإجابة التاريخية الحسية واستبعاد الوحي العلوي كمصدر للمعرفة الإنسانية يستند وينهض على فكرة الإعجاز والتحدي، اتجاه أيديولوجي تحكمي وانتقائي لا اكثر، يؤدي إلى إيقاع الفكر والثقافة الإنسانية في منزلق أزمة المعنى بل عدميته، كما هو الحال مع اتجاهات الحداثة وما بعد الحداثة المعنية بتحديث الإسلام وأرخنه الخطاب الديني ... الخ.

والحقيقة أنه وكما يقول "بوبر"[١]، أن التاريخية تأخذ صورة المبالغة في تقدير القدرة الإنسانية "التفاؤلية العقلية المعرفية" وبناء الموقف الشمولي، من اعتبارات غير شمولية تختص بعدد محدود من الوقائع التاريخية، التي تؤيد التفسير المادي للتاريخ في مقابل وقائع تاريخية أخرى تدحض تلك الافتراضات المادية التاريخية، كونها سمات النزعة التاريخية الغارة، وهي بهذا المعنى تحمل الكثير من المخاطر، كونها تعمل على إعادة تشكيل المجتمع وهيكلته بطريقة جذرية، وفقاً لقوانين التاريخ المادية المزعومة بل المتوهمة، ومن ثم فإن النزعة التاريخية (historicism) تصلح جيداً لأن تستخدم أو أن يتم تحويلها إلى أيديولوجيات مغلقة واستبدادية وأن تصبح فعلية في حالة وصولها للسلطة، حتى الحصول على الشمولية وبالتالي إلى مجتمع غير حر، يجد نموذجية في الأنظمة الاستبدادية والشمولية، فهي ارادة تستخدم لتشكيل مجتمع جديد وبناء الإنسان الجديد، استنادا إلى القوانين التاريخية المزعومة أو المصير التاريخي المتوهم، لأن النبوءة المادية في هذه الحالة تصبح هي الهدف السياسي لتحقيق بشكل نشط وبأي ثمن، لتوجيه القوى الاجتماعية نحو التنمية الاجتماعية المتوقعة.

والحقيقة إن معاني التاريخية تخلط بين الاتجاهات والقوانين، وبالتالي فهي تنتهي إلى تعميمات غير مبررة، فمثلا يكفي ملاحظة اطراد لأحداث ما في حالات محدودة وفي أوقات محددة، لأن يطبق هذا الاطراد في أي زمان ومكان، ويحول من ثم إلى قوانين عامة، بهذه الطريقة التاريخية غير العلمية وغير الأمينة فإنه يتبدل الخاص بالعام، كونه لا يأخذ في

[١] راجع لتفصيل أكثر، بوبر، كارل بوبر، بؤس الايدولوجيا، نقد مبدأ الانماط في التطور التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبرة، دار الساقي للطباعة والنشر، ١٩٩٢م.

الاعتبار العديد من المتغيرات التي تحدث في الحالات المختلفة، ويضرب "بوبر" على ذلك مثلاً بالنظرية الكلاسيكية اليونانية لدورية الزمن، حيث يلاحظ أن هناك انتظام مفترض في تتابع أنواع الحكومات، والذي يتم تعميمه "تعسفاً" على كل التاريخ، وفي هذه الحالة سيكون من السهل العثور على أدلة متزايدة في اختيار تلك الوقائع التي تؤيد هذه النظرية كوقف مسبق مغلق.

*****

ومع كل هذه الاستشكالات العلمية والمنهجية فإننا نلاحظ أن غالب الكتاب الحداثيين العرب يعمدون إلى نقل ذات النظرة التاريخية الدهرية كما تمت صياغتها في أضابير الدراسات الاستشراقية والأكاديمية الوضعية في الغرب وفي تخصصاتها المختلفة إلى سياقات الفكر الإسلامي، بغرض أن يتجه هذا الأخير إلى ذات التوجهات المادية العدمية لدى الفلاسفة والمستشرقين وعلماء الاجتماع وفلاسفة اللغة الماديين، التي انتهت اطروحاتهم إلى مقولات حالة السيولة الشاملة وانعدام المعنى وموت الاله، ومن ثم فإنه وما إن يتم القضاء "المتوهم" على مصدرية الوحي وفك ارتباطه بمصدرته سبحانه وتعالي، فإنه يتم الشروع تلقائياً ومباشرةً في القضاء، وتحت غطاء المنهج العلمي النقدي، على سائر علوم "الموروث" الإسلامي في التفسير والأصول والحديث والسيرة واللغة والتاريخ والقراءات ونحوها، ومن ثم الانتهاء إلى اختراق الإسلام في العمق واحلال الرؤية الدهرية والراهنية العلمانية الحداثوية محله ... الخ.

والمعنى أن الكُتاب العرب غير النجباء – وهو توصيف اجرائي يتناسب وأخذهم الأعمى عن مصادر كفار قريش والمصادر الاستشراقية والأنثروبولوجية الوضعية الكلاسيكية – نجدهم قد نظروا إلى مفهوم التاريخية، كما نظر إليه أساتذتهم من كفار قريش والمستشرقين والفلاسفة الماديين بوصفها مقولة علمية تقدمية، للبرهان عمّا للإنسان من ميزة في إنتاج سلسلة الأحداث المتلاحقة حوله كالنظم الاجتماعية والمنتوجات الاقتصادية والعلاقات الإنسانية التي تكون من مجموعها مصير الإنسانية وحياتها، فهم يوظفونها بذات الدلالة الوظيفية الوضعية لتكون لهم بمثابة الأيدولوجيا "المنجدة" و"المساعدة" من تلقاء الفكر الوضعي الذي يعدّهم بإحالة الله سبحانه والدين والوحي الإلهي إلى إبداع إنساني أسطوري تاريخاني.

وآية ذلك أن جميع محاولات الحداثيين العرب إزاء الإسلام والقرآن –وبلا استثناء–، جاءت معنية بمحاولة اختراق الإسلام ونقد مصادره المتمثلة في الوحي "القرآن " ومحاولة إعادة تفسيره تفسيراً مادياً الحادياً تاريخانياً في التفاف واضح على دلالته المعجزة والنبوة وعلى دلالة سياقاته الدلالية والواقعية، حتى ان بعضهم قد أعتبر – ودون برهان– ان دالة إعجاز القرآن ودلالات سياقاته المتعالية والمستوعبة والمتجاوزة للأحداث التاريخية، ما هي إلا محاولة أيديولوجية مغرضة يمارسها القرآن الكريم للتعالي بالتاريخي لهدف الصاق نفسه بحالة متخيلة للقداسة، تحت لافتة مبدأ "عموم الدلالة"، أما هم وباعتبار علمية الدراسات الوضعية فإنهم لا يستطيعون الحكم "العلمي" على الأفكار أو الحوادث أو المفاهيم والمعتقدات والأديان ونظم الجماعات ونحوها، إلا بنسبتها إلى الوسط التاريخي والثقافي والاجتماعي الذي

ظهرت فيه، لأن النظر إليها من ناحيتها الذاتية أو المتعالية يوقع في نظرهم في التباسات اختزالية مقيتة، في حين إن نسبتها للوسط التاريخي سيضعها في إطار المعالجة والرؤية العلمية الموضوعية "المادوية" الدهرية لخصائصها وتركيبها ومظهرها.

ومن هنا نفهم غايات التوجهات العلمانية التي يطرحها هؤلاء الحداثيون العرب من وراء اطروحاتهم عن "تحديث الإسلام"، و"أنسنه الإسلام" و"نقد الخطاب الديني" و"الدين والعلمانية"، أو "الدين والحداثة"، أو "أرخنه الخطاب الديني" أو "من التجديد إلى الحداثة" وفي هذا السياق أيضاً يمكن أن ندرج الدراسات التاريخية للعقل الحداثي العربي في نقده للخطاب الديني الإسلامي، من شاكلة عناوين "الدينزم" و"أرخنه الدين" و"تاريخية النص الديني" و"تدوين الكتب المقدسة" و"علم الاجتماع الديني" و"الإسلاميات التطبيقية" ... الخ، كونها التصورات التي تجد جذورها في الفلسفة العلمانية الغربية في تبنيها لمبدأ النقد التاريخي للدين بصفة عامة[1]. حتى صارت هكذا كتابات هي إحدى أهم وأعم انشغالات الاتجاهات العلمانية الحداثوية العربية، في سعيها لتأسيس تفسير تاريخي دهري للدين الإسلامي، فبها ومن خلالها يتم توظيف المناهج الوضعية المادية في مجال دراسة الخطابات الدينية الإسلامية وسائر فروع العلوم الإسلامية في مجموعها من أقصاها إلى أقصاها.

بمعنى أنه وبعدما كان الرفض يتموقع من خارج الدين صار يبدأ من الدين ذاته، وبعدما كانت آليات الرفض هي نتائج ونظريات العلوم الطبيعية، صارت هي توجهات مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية وفلسفات اللغة ونحوها، وآية ذلك ملاحظة كم الانتاج المتهافت لزمرة هؤلاء الكتاب من أبناء المسلمين والمسيحيين، في استعارتهم لجملة المنهجيات والتوجهات الأكاديمية الوضعية المكونة للمعرفة والسلطة في منظورها المادي، فمعظم دراساتهم – غير الأمينة– التي كتبوها عن القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، تتشبع بالإرث المادي العدمي الإلحادي المضمر والمعلن والمتماه مع توجهات كفار قريش ومع المنهجيات الإلحادية الغربية: الاستشراقية والأنثروبولوجية والألسنية والبنيوية والتفكيكية والتاريخية المادية والفرويدية ونحوها، كونها تفضي وفي جميع مقارباتها ومنهاجياتها المتبعة عند تطبيقها على دراسة الإسلام، إلى اعتباره تطبيقًا عمليًا حيًّا لمنتوج تاريخي بشري وليس وحياً الهياً متعالياً ومتجاوزاً.

بما يشير إلى أن تبني الرؤية التحديثية على ما هي عليه من رؤية مادية ووضعية تاريخية، إنما هو موقف معادي للإيمان بالله وللدين وللنبوة يتم تكيفه في صياغات أيديولوجية متحيزة ومغلقة ومتعجرفة، وأن تبناه بعض الكُتاب العرب والمسلمين، ممن يتسمى بأسماء المسلمين، واعتبروه معياراً نهائياً للوحي وللحقيقة الدينية، فهو في الحقيقة موقف أبعد ما يكون عن الحياد والموضوعية وعن العلم بالمعنى الحصري، إذ هو خطاب لا يناقش المسألة الدينية بوصفها مسألة معجزة أو غير معجزة، بل هو ينمُّ عن تحوّل في نمط صراع الفكر العلماني إزاء الفكر الديني في العالم الإسلامي،

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، بدوي، عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، شركة وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧م، ج٢، ص١٦٠.

فبعدما كان رافض العلمانيين للمرجعية الدينية الإسلامية ينطلق من خارج الرؤية الإسلام ووحيها القرآني المؤسس، فإنه صار في الخطاب العلماني العربي المعاصر خطاباً مراوغاً يحاول الصدور من داخل المرجعية الإسلامية المؤسسة نفسها.

والواضح أنهم يقتفون في ذلك أثر أساتذتهم من كفار قريش ودهاقنة المستشرقين ودارسي الاجتماع الماديين والملحدين حذوا الغزة بالغزة، عملاً بقاعدة التقليد والاستنساخ، وتقليد المغلوب للغالب – بتعبير ابن خلدون– دون كثير إضافة تذكر، مقلدين تقليداً بائساً وبالأساس لأثر المدرسة الوثنية للبروفيسور "الوليد بن المغيرة" التي تنتهي إلى الزعم بأن القرآن ما هو إلا سحر يؤثر أو هو قول البشر، وكذا اقتفاء أثر المدرسة الالمانية في توجهها الفللوجية التاريخية، وكذا تقليد أدبيات المدرسة الفرانكفونية التي اتبعت توجهاً بنيوياً تفكيكياً، فضلاً عن تقليد تقاليد المدرسة الأنجلوسكسونية التي اتبعت مساراً أركيولوجيًا مادياً، كل ذلك بغية اختراق الإسلام وإعادة إنتاجه انتاجاً وضعياً إنسانوياً ينفي قداسة الله المتعالي ويقينية القرآن الكريم وإمكان النبوة ويحط من مقام الرسول صلى الله عليه وسلم، فضلاً عن نفي "حقيقة" عالم الغيب المتمثل في الإيمان بالدار الآخرة والملائكة والجنة والنار وتحويل كل ذلك إلى أساطير أنتجها المخيال الاجتماعي لمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي لا يصلون عليه، عليه أفضل الصلاة وأزكي السلام ... الخ.

أما إذا شئنا التحديد والتعيين بعد التوضيح والتعميم، فإننا سنشتبك – وبنقد صارم– مع آراء أولئك الكتاب في مزاعمهم وتخرصاتهم عن الإسلام والقرآن كما بدت في كتاباتهم، وأولهم كتابات "عميدهم" "طه حسين" في الشعر والأدب الجاهلي[١]، وروايته على هامش السيرة، وكتابات "طيب تيزيني"، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة[٢]، وكتابات "محمد عابد الجابري" في التراث والحداثة، والمدخل إلى فهم القرآن الكريم[٣]، وكتابات "علي حرب" في نقد النص، ونقد الحقيقة[٤]، وكتابات "نصر حامد أبو زيد" في الخطاب والتأويل، ومفهوم النص[٥]، وكتابات "أدونيس" في الثابت والمتحول[٦]، وكتابات "محمد أحمد خلف الله" في الفن القصصي في القرآن [٧]، وكتابات "هشام جعيط" في كتابه تاريخية الدعوة المحمدية[٨]، وكتابات "صادق جلال العظم" في نقد الفكر الديني[٩]، وذهنية التحريم وما بعد ذهنية

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، حسين، طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار سؤال، ط١، ٢٠١٤م. وراجع على هامش السيرة، دار المعارف، ط٣٤، ٢٠١١م.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، تيزيني، طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق ١٩٩٧م.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، الجابري، محمد عابد الجابري، المدخل إلى فهم القرآن، مطبوعات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط١، ٢٠٠٦م.

[٤] راجع لتفصيل أكثر، حرب، علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، سلسلة النص والحقيقة، ط١، ١٩٩٥م.

[٥] راجع لتفصيل أكثر، أبو زيد، محمد نصر أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ط٢، ١٩٩٤. والمركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط٣، ١٩٩٦.

[٦] راجع لتفصيل أكثر، أدونيس، الثابت والمتحول، دار العودة، ط١، ١٩٨٦م.

[٧] راجع لتفصيل أكثر، خلف الله، محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، تحقيق خليل عبد الكريم، مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ١٩٩٩م.

[٨] راجع لتفصيل أكثر، هشام جعيط، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٧م.

[٩] راجع لتفصيل أكثر، العظم، صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٩، ٢٠٠٣م.

التحريم، وكتابات "حسن حنفي" في من التراث الى الثورة ودراسات إسلامية، ومفهوم النص[1]، وكتابات "عبد الله العروي" في تاريخية الفكر العربي[2]، وكتابات "شاكر النابلسي" في لو لم يظهر الإسلام والمال والهلال، ونحوهم من من يأتي تناول تهافت مزاعمهم عن الإسلام، أما أهمها على الاطلاق فهي كتابات "محمد أركون"، في تاريخية الفكر الإسلامي وأرخنه النص[3] ... الخ.

فهؤلاء وغيرهم فإنهم جميعاً يلتقون على استراتيجية تحريفية مكشوفة يحاولون بها التلاعب بدلالة السياقات القرآنية بغية اختراق الإسلام وعلمنته، أعنى استراتيجية التأويل التفكيكية ما بعد حداثية، والتي لا تعدُو في المعنى الأدق إلا أن تكون استراتيجية للتحكم والتحريق والمراوغة والتلاعب والاسقاط المفضوح وتمرير التوجهات المسبقة، بهدف التموضع داخل مجال الفكر الإسلامي تحت لافته "الاجتهاد" و"التأويل"، التي تتخذ من قبلهم كحصان طروادة آخر، وكتكتيك ووسيلة لزرع المناهج التفكيكية التاريخية المادية العدمية المغلقة لتحديث الإسلام، فهم جميعاً يراهنون على مقولة التاريخية كمقولة متحيزة يتوهمونها "علمية" ويوظفونها لنقد الخطاب الديني الإسلامي لا سيما القرآن الكريم، لأن مفهوم التاريخية، وكما رأينا، مفهوم يُكرِّس للقطيعة مع الماضي، ويعتبر أن الأفكار والتوجهات والقضايا والوحي والحقيقة، بل وكل شيء لا يمكن له أن يتجاوزَ حدود "الزمان/ والمكان" فهو مفهوم يعمل على رهن كل شيء الى تاريخه، واهم ما هو مرتهن للتاريخ من معاني هو معني الحقيقة والوحي الإلهي بالذات.

وبذلك فإنهم يعبرون عن استراتيجية لا دينية علمانية الحادية وعدمية في المعرفة والأخلاق، تعبر عن محاولة نقد جذري للدين الإسلامي وأصوله وعلومه، وتحاول أن تجعل من نفسها حالة اختراق لقداسة الإسلام بما يسمح بإعادة تشكيل الأفق الفكري للوعي المسلم المعاصر عموماً، متزامناً مع إعادة تدشين الرؤية العلمانية وتمرير نظريات التنمية المادية المستدامة والعمل على تجذرها في الواقع العربي والإسلامي، بتقدير أن عملية الاختراق العلمانية تلك تكون الشرط الضامن والشارح في آن لحالة التحديث والتنوير والاستنارة والتنمية المادية المرادة للمجتمعات الإسلامية المرجوة من قبلهم ... الخ.

وعندئذ فإنه لا يمكن قبول توجهاتهم هذه إزاء الرؤية الدينية الإسلامية باعتباره مجرد فكرة من بين أفكار توجه معرفي نقدي عام مزعوم يسعى الى توسيع نطاق الفكر الإسلامي بتعديد مداخله وتنويع قضاياه وتعزيز علمية مناهجه وتوسيع نطاقات تطبيقاته، الأمر الذي يجعلها اتجاهات تندرج ضمن حقل نظرية إسلامية تجديدية في المعرفة أو التفسير أو التأويل ... الخ، أو ربما يجعلها اسهام نظري يندمج ضمن معالم بنية مشروع النهضة الإسلامية المنشود على نحو ما من الانحاء، كونها اتجاهات تحاول استعادة خبرة الاتجاهات المادية إزاء الديانة المسيحية واليهودية وكتبها

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، حنفي، حسن حنفي، دراسات إسلامية، مكتبة الانجلو المصري، ط١، ٢٠٠٥م.

[2] راجع لتفصيل أكثر، عبد الله العروي، السنة والاصلاح، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٨م.

[3] راجع لتفصيل أكثر، اركون، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتحقيق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠١م. وارجع تاريخية الفكر العربي والإسلامي، ترجمة وتحقيق هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٨م.

التأسيسية في التوراة والانجيل، فهي بذلك لا تعدُو أن تكون اتجاهات الحادية عدمية تبلورت في سياق الخبرة المادية العلمانية في صراعها مع الدين، ناهضة على الأساس الفلسفي المادي كرؤية نهائية للحياة الإنسانية، تلك التي كانت اجابتها على مضامين سؤال النهضة في الفلسفة الحديثة اجابات الحادية مادية بحتة، لا سيما فيما يخص النظرة الى علاقة الوحي الإلهي بالحقيقة والتاريخ، كوننا نلاحظ أن الفلسفة المادية العدمية قد اقامت مع عصر التنوير في القرنين السابع والثامن عشر، علاقة نقدية كاملة مع تراثها الديني، ثم تطورت هذه العلاقة في القرن التاسع عشر حتى اتخذت شكل القطيعة المعرفية، حيث لم تنحصر حركة النقد على مراجعة معرفية لبعض المفاهيم الدينية أو لحركة تدوين الكتب الدينية أو نحوها، بل تخطت ذلك إلى تمديد الموقف النقدي والقطعي ليشمل دالة الإيمان الديني في الأساس.

******

والحق عندنا إن الاتجاه التاريخاني وكما يتبناه كتاب الحداثة العرب، واقع في مأزق منهجي وعلمي كبير، بتطبيقه للرؤية المادية للدراسة التاريخية على الرؤية الدينية الإسلامية في نظرتها للعالم، كرؤية "علمية" مادية دهرية قوامها الملاحظة والتجربة العلمية، ووجه التناقض يظهر في كيف يمكن لعلماني مادي أو لمؤرخ الأديان أو لعالم اجتماع الدين أن يصوغ نظرية كلية عن الوحي والحقيقة والتاريخ، يتجاوز بها الرؤية الدينية للعالم وينتقدها، وهو نفسه جزء من ذلك التاريخ الإنساني، إذ ما هو موقفه من التاريخ ومن الحقيقة مثلاً والذي هو كائن فيه؟، وكيف يتثنى له منهجياً ان يقف على منصة مرجعية خارج التاريخ تؤهله لإصدار أحكام عامة؟، أليس الفيلسوف أو العالم نفسه هو ظاهرة تاريخية ؟.

وعندئذ فإن كل نظرية علمية للدعوي الحداثية أو بعد الحداثة تراهن عليها الدراسات التاريخية للدين "أرخنه الوحي والدين والحقيقة"، ما هي إلا ادعاءات إعلامية "propaganda" ليس لها إمكانية التفسير النهائي للدين والعالم والحقيقة تفسيراً على سبيل اليقين والتنبؤ بمساراته، ذلك لأنها إفراز نسبي للتاريخ ولعالم الإنسان نفسه، ومن حقنا عندئذ إن نتساءل باسم أي مبدأ علمي يبني هؤلاء التاريخيون وبصورة قبلية فلسفتهم للدين والتاريخ والحقيقة؟، بواسطة من أفكار تحكمية، لم يقم البرهان على صحتها.

وبالنتيجة فإن هذا النوع من النقد التاريخي للخطاب الديني وللحقيقة والتاريخ وفروعهما، لا يمكن أن يكون منهجاً "علمياً" لفهم الدين أو التاريخ أو الإنسان، فضلاً عن أن ما تقول به الرؤية التاريخية من آراء حول القضايا المختلفة لاسيما "الوحي" و"الغيب" و"الحقيقة" هو في الواقع آراء تخرج عن تعريفهم هم للعلم بالمعنى الوضعي "النقدي التاريخي"، وبالتالي تصبح آرائهم غير علمية ولا منطقية على النحو التالي:

إنه إذا كان هدفهم ومنطقهم ورغبتهم تكمن في تبيئه ورفض الدين والميتافيزيقيا فإن هذا الرأي أمر لا يهم العقل بالمعنى الوضعي الذي يتبنوه، ذلك أن رفض الدين والميتافيزيقيا أو قبولهما موقف فلسفي أيديولوجي وليس علماً، لأن العالم الوضعي لا يبدي رأيه حول المسائل التي تقع خارج نطاق علمه الحسي الوضعي، فيكون نقاش مصادر المعرفة

والمعرفة اليقينية على وجه الخصوص وحصر مصادر المعرفة النظرية في حدود المعرفة الحسية وحدها أمر ليس من واجب العلم بالمعنى الوضعي.

وبالنتيجة فإن هؤلاء الكتاب يقعون في حالة الاسقاط والمنزلق الأيديولوجي المغلق، كونهم لا يتعاملون مع المسلّمات الميتافيزيقية المسبقة للدراسات الحداثوية التاريخية المادية، فغالبيتهم يؤمن — بدون بصيرة– بعلمية التوجه الحداثي النقدي للتاريخ وحياده، وبذلك فإنهم يغفلون عن الكثير من المناهج الحداثية وما بعد الحداثية وأدواتها البحثية كثيراً ما تقوم على مسلمات مستمدة من مجرد الحدس، أو من موقف ميتافيزيقي أو أخلاقي أو فلسفي قبلي، لا يمكن أن يخضع للتمحيص العلمي، فعندما نتقبل توجهاتهم وأدواتهم البحثية وحسهم الأخلاقي الخاص مغلّفاً بالمناهج العلمية التي تصبح "كحصان طروادة" فإنما نتبنى لموقف لا علاقة لها بالعلم، فعندما يعمد عالم التطبيقات الإسلامية من منظور الحداثة التاريخوي إلى إهمال الوحي والحقيقة الإلهية في بناء وتوضيح مختلف التصورات الإنسانية، فإنه يكون بذلك قد اتخذ موقفاً تصورياً لا يمكننا إلا أن نرفضه؟. لاسيما عندما يظهر هؤلاء الكتاب إمكانية هزيلة في اجادة فن لعبة المراوغة إزاء فكرة التعالي والمعجزة والخلود والاطلاق والمصدرية الإلهية للقرآن الكريم، بالقول بأسطورية الوحي الإلهي تارة، وبشعريته ورمزيته ومجازيته وكونه خيالاً اجتماعياً تارة أخرى[1]، مع الخوف البالغ والمراوغة المكشوفة من مواجهة سياقات الوحي الإلهي المعجزة التي تناول بالرد موضوعات ومضامين أطروحاتهم في مستوياتها المختلفة.

بعبارة أخرى، أنه عندما تعجز الرؤية التاريخية ومنهجيتها وأدواتها في الإجابة على تحديات إعجاز الوحي الإلهي وادعاءاته، كونها لا تستطيع الاتيان بمثله إن كانوا صادقين، – وهي التي تملأ الدنيا ضجيجاً بالقول بأن القرآن الكريم عبارة عن نص لغوي تاريخاني تمت صياغته بلغة بشرية وبالتالي فهو مرتهن لتاريخية الزمان والمكان–، فإنها تغدوا مجرد دراسات "إسقاطية" تاريخية منغلقة على نفسها كونها طبقت تعصباً مقياساً مادياً جدلياً مفروضاً لأجل دراسة ظاهرة متعالية بالقياس بمقاييس مادة "حسية" مخالفة لها في الطبيعة مخالفة مطلقة.

بمعني أنه عندما تعجز عن الرد على أهم وعود الرؤية الدينية للعالم على الاطلاق، لكونها تستدل بأن الدين ليس وجوداً مادياً بحتا بل "امري" ما فوق الوجود المادي، كما يبرهن هو لنفسه ذلك من خلال فكرة المعجزة، لأن الحجة على وجود الله تعالى تؤسس على أساس دلالة الخبر الإلهي، لاتحاد الدال والمدلول فالله تدل على معجزة القرآن بالقرآن واحاط تلك المعرفة بالتحدي والإعجاز، وهي الدلالة العقلية المستخرجة منه، ومن فقه والواقع والحوادث، فالعقل والحواس، وبالاعتماد على دلالة الخبر الإلهي، أدوات تحصيل معرفة علمية جزئية فيما يتعلق بعالم الحوادث المحسوسة، أما قضايا الغيب الماورائي فسبيلها الخبر الإلهي وحده، أعنى قضايا الوجود الإلهي، فالخبر الإلهي هو الذي يطلعنا على القضايا الغيبية، ومعرفته حجة على ذلك المادي المنكر للغيب جملة، وعلي ذلك الشاك، أو على ذلك المؤمن أصلا، أو على ذلك المتأله الذي يحاول إثبات وجود الله تعالى بالأدلة العقلية.

[1] راجع لتفصيل أكثر، العمري، التاريخيّة: المفهوم وتوظيفاته الحداثية، مرجع سابق، ص ٧.

يقول تعالى: "وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" {البقرة /٢٣}. ويقول: "قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ على أن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا" {الإسراء/٨٨}. ويقول: "وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأنظر كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ"{يونس/٣٧ — ٣٩}. ويقول: "أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * فإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أنزل بِعِلْمِ اللّهِ وَأَن لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ" {هود/١٤ — ١٣}.

وعندئذ فإنه لا إمكانية لإنكار الوحي الإلهي باستعمال المنهجية المادية في دراسة الظواهر المادية التاريخية، كونها لا تعنى الا بما هو محسوس وملاحظ وموضوعي، وعندها تتساقط وتدحض أدلة منتقدي الدين من منظورهم المادي التاريخي في الأساس، باعتبار إعجاز الوحي وعجز الظاهرة البيئة التاريخية "مجتمعة" على الاتيان بمثله. كما أن وعود منطق الإعجاز القرآني تكشف لنا عما للاعتقاد الديني من جذور حقيقية في فطرة الإنسان، كونها الجذور التي دعت الإنسان في عامة القرون إلى الاعتقاد بالعوالم الغيبية ولو في شكل خاطئ، ولذلك فلا سبيل لإنكاره باستعمال الأقيسة الحسية الاستقرائية الانتقائية في الظواهر المادية التاريخية، بل الاستقراء الأمين للتاريخ دليل عليه.

وعندئذ أيضاً فإنه سيكون من اليسير علينا البرهنة على أن طرائق الحداثيين ومناهجهم في دراسة القرآن الكريم وعلومه طرائق غير علميّة البتة، ومجانبة لسياق المصداقية والأمانة العلمية المطلوبة في هذا النوع من البحوث والدراسات بل وفي كل دارسة أخرى، فعندما تكون غايتهم الأيدولوجية هي تحديث الإسلام بنفي المصدرية الإلهية عنه وزعزعة قناعات ضعاف المسلمين وثقتهم به بالتشكيك بخصوصيه تاريخ القرآن الكريم وتاريخ تدوينه، فإنها استراتيجية مكشوفة مفضوحة يفضحها إعجاز القرآن وشهادة التاريخ وامانة البحث العلمي، فهم عندما يرفضون رؤية الوحي الدينية واعجازه وسننه وقوانينه ومناهجه ولغته وتاريخه، فإنها محاولة يائسة ومستحيلة التحقق تبقى في دائرة الادعاء والاعلام كونها لا تقوم على حجة علمية قام البرهان على صحتها وإنما بسببها هو الحقد العلماني الأعمى على الإسلام والاستلاب الحضاري وعقدة الغربي واعتبارات الأيدولوجيا غير العلمية، فضلاً عن الفقر المعرفي والروحي وفقدان جمال الروح وحلاوة الإيمان بالله المتعالي، عند هؤلاء الكتاب.

هذا فضلاً عمّا يكتنف هذه المزاعم من غموض والتباس وتناقض لا يخلو منها أي كتاب مهما كان كاتبه أو موضوعه لدى كتاب الخطاب الحداثي في العالم الإسلامي، فهي بالمقارنة مع السلامة العلمية لرؤية الإسلام للعالم التي تنطلق من فكرة الإيمان والتعالي، وتوظف في إنتاج ذلك المناهج المعيارية لا الواقعية الا بعد تعديل مهم، فإنها تغدوا اتجاهات إسقاطيه لرؤية مادية على مادة ومناهج الرؤية الإسلامية واغفال رؤية ومناهج وأدوات هذه الأخيرة الخاصة

بها، فهي اعمال ضالة ومعيبة في سائر وجوهها، ولهذا بدت المناهج الحداثية في القول بتاريخية النص الإسلامي مستحيلة التحقق.

وهكذا تكون المحصلة النهائية لمحصولات هؤلاء الكتاب هي حصيلة متهافتة وغير علمية، تعبر عن حالة حقد "اعمي" وتقليد "فاشلة" لمسار المعرفة الإلحادية في الغرب، كوننا إذا ما تأملنا مفهوم تطبيق التاريخية على القرآن الكريم، فإننا نجده ينطوي على تناقض أساسي، مفاده أنه إذا كانت دراسات الكتاب التاريخية ترى ضرورة إدماج مقولة "التاريخية" ضمن الفكر الإسلامي، فإن وجه المناقضة يظهر فيما لو كانت التاريخية متحققة في الوحي الإلهي ابتداء، فما جدوى الدعوة إلى إدراجها في هذه الحال ضمن الفكر الإسلامي أصلاً؟ ألا يصبح الأمر من قبيل تحصيل الحاصل؟!. يقول تعالى: وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ {البقرة /١٠٩}، ويقول: أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ * وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلاَّ أَن قَالُوا ائْتُوا بِآبَائِنَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكَثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرضِ وَيَومَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَخْسَرُ الْمُبْطِلُونَ {الجاثية ٢٣/ ٢٨}.

ودلالة ذلك أن هذا النوع من التخرصات ومع كل مزاعمها وادعاءاتها الإعلامية المزعومة، فإنها توجهات متهافتة معرفياً كونها دراسات دهرية مادية بامتياز، يصعب قبولها مهما كان تعريفها في سياق رؤية الإسلام للعالم، ويظهر تهافتها الأيديولوجي عند وضعها أمام وعود القرآن التي تنهض على فكرة المعجزة القرآنية والوهية مصدره واستحالة وضعنه الوحي الإلهي وأسنته، ليظهر الخطاب العلموي العلماني الحداثي، الذي يؤمن به الكُتاب العرب خطاب له خلفيته "الاحادية/ المادية"، فهو لا يعدوا أن يكون خطاباً أسطورياً دغمائياً مغلقاً، كونه ينكر صوابية أي رؤية للإنسان والحقيقة والعالم تأتي من خارج إطار مرجعية المادية التاريخية.

ولذلك فإنه لا ينبغي لنا ان نسلم -بحسن نية- بجدوى توجهات هؤلاء واعلامهم ودعوتهم إلى التنوير والتحديث واستيراد الاتجاهات والأدوات والقيم والتوجهات الأخلاقية والفلسفية العدمية ما بعد حداثية وكأنها "علم" محايد يتجاوز حدود الزمان والمكان والثقافة، لأن الخطر الذي نتعرض له نحن المسلمين عندئذ خطر مقصور علينا دون غيرنا، فحينما نقوم باستيراد القيم والميتافيزيقا الوضعية العلمانية باسم العلم، فإننا نتخلى عن رؤيتنا وقيمنا وأدواتنا وأصولنا العلمية الخاصة، ليس لصالح العلم ولكن لحساب الرؤية والقيم والأدوات الخاصة بالميتافيزيقا الوضعية في رؤيتها المادية للعالم.

أما عندما يصر هؤلاء على توجهاتهم الحداثوية المتمحورة على فكرة اختراق الإسلام بالمعرفة الوضعية، فإن اتجاهاتهم الحداثية وما بعد حداثية لا تعدُو أن تكون اتجاهات اسقاطيةً صرفة في كل ما يتعلق بمنهجيات الاستشراق والعلوم الاجتماعية الوضعية وهو الموقف الإيديولوجي المتعجرف، الذي يبرر كثرة توظيف مفهوم الدوغمائية أو الوثوقية، باعتبارها من اكثر المفاهيم الإجرائية التي توظفها الاتجاهات التاريخية في تحليل الفكر الديني وإدراك طبيعته، بإرهاب "المؤمنين" به فكرياً وهزيمتهم "نفسياً" كاستراتيجية إجرائية لكيفية التعامل معه، بما يفسر اتخاذ مفهوم الدوغمائية كمفهوم للإرهاب الفكري في توظيفات الاتجاهات "الحداثية" كونه يعين على تشكيل وضعيات غير قابلة للدفاع عنها، وأثرها في تشكيل حمية سياسية ودينية، وتحولها إلى استراتيجية رفض، لاسيما فيما يتعلق بلحظة الكشف عن طبيعة الرؤية الدينية أو المثالية السائدة، واختيار مسوّغاتها الأنثروبولوجية، الهادفة إلى جعل مجال اشتغالها هو المجال الديني.

ولعلنا لا نجانب حد اللياقة الأخلاقية فيما قررناه من أوصاف بشأنهم كونها الأوصاف التي يشهد به شاهد منهم هو "جورج طرابيشي" في سياق نقده لإنتاج رفاقه دربه من هؤلاء الكتاب، عندما يقول: منهج الإسقاط الأيديولوجي يتنطع أكثر من الفهم أو عدم الفهم، فهو ينصب نفسه جراحًا يريد إخضاع التراث لعملية جراحية ليستأصل منه ما يعتقد أنه أورامه الخبيثة، وتراءى لنا، من وجهة نظر تاريخية، أن قصب السبق في مداورة المنهج البضعي أو البتري يعود إلى المثقفين والباحثين الملتزمين بالرؤية الماركسية للعالم، مما حولهم الى مجموعة من الباحثين تعانى من عصاب جماعي[١].

والحقيقة أنه وفي لحظة الإفلاس المعرفي والأخلاقي إزاء محاولات أسطره الإسلام، فإنه لا يبقي للرؤية الحداثية لدى الكُتاب العرب – من حيلة – سوى ممارسة العجرفة العلموية والإرهاب الفكري إزاء خصومها، أولئك الذين يدافعون عن الإيمان والدين ومصادره، ثم لا تعدُو أن تكون اتجاهات الحداثة اتجاهات "متغطرسة" مسكونة بممارسة الإرهاب الفكري إزاء الآخر، كونها لا تقوى على إقامة الحجة العلمية على "العقل" "الجاد" و"الأمين" كما يبرهن على ذلك، بل تعتبره عقل "دوغمائي" "سلفي" "متعصب"، "متطرف"، "تقليدي" "أرثوذكسي" "معمي" "أصولي" "كلاسيكي" ونحوها من الأوصاف الاقصائية الشائعة لدى هؤلاء الكُتاب العرب.

ولذلك فإننا لن نهتم بهكذا سباب وسنعرض عنه، استجابة لأمره تعالي: قَدْ جَاءكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ * وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ وَلِيَقُولُواْ دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ * وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا أَشْرَكُواْ وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ * وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ * وَأَقْسَمُواْ بِاللّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الآيَاتُ

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، طرابيشي، جورج طرابيشي، مذبحة التراث، دار الساقي، ط١، ٢٠٠٦م، ص ١١.

عِندَ اللهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إذا جَاءتْ لاَ يُؤْمِنُونَ * وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ {الانعام ١٠٤ /١١٠}.

ويقول: كَمَا أَنزَلْنَا عَلَى المقْتَسِمِينَ * الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ * فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِيْنَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ * فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ * إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ * الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللهِ إِلهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْمَلُونَ * وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ * فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ * وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ {الحجر ٩٠/٩٩}.

كما لن نهتم بتقديم الظروف الخارجية التاريخية لنزول الوحي كما يفعل هؤلاء بالنقل من كتب السير والتواريخ من الروايات الشاذة والمردودة ثم لا يقابلونها بدلالة سياقات القرآن في الشأن المعنى فيرمونه تخرصاً بغير علم ، دون أن يواجهونه بطريقة مباشرة خوفاً من الهزيمة النكرة، بل إننا نواجههم بالتأويل القائم على استقراء سياقات القرآن أساساً، عندما نناقش القضايا التي يثيرونها مثل علاقة الوحي بالنبي والنبوة ومصادرها وغاياتها ... الخ، فإذا كان القرآن هو المادة المستهدفة من دراساتهم فلا بد من استحضاره لأنه يناقش ماهية الموضوع المبحوث والظروف التي حفت بإنزاله، وتواصله، وتأويله، وطالما كانت الدراسات الحداثوية معنية بالأساس بتأويل نصوص القرآن واللاهوت ومصادره، فكيف لا نراجع لسياقات القرآن ونرتهن الى روايات واستنتاجات أيدولوجية لا يحكمها الا الهوى والتعصب ضد الإسلام والقرآن، مما يخرجها من دائرة الدراسات العلمية الى دائرة الحقد والكيد والكراهية المسبقة للإسلام والقرآن الكريم.

ولذلك فإن منهجنا في هذه الدراسة سيتجه إلى مقاربة علمية لطروحاتهم معتمدة على دلالة سياقات الخطابات الدينية المتعالية وعلى القراءة التاريخية دون أن نقدم الروايات والاستنتاجات الإسقاطية التحكمية المسبقة التي تضادها الدلالات القرآنية، كما يفعل كتاب التاريخية، كونه منهج يكفل للباحث الأمين الإفلات من قبضة التأويلات والتحكمات المسبقة والتي لا علاقة لها بالعلم، فهمّنا هنا لا ينحصر في المنهجية التاريخية بقدر ما يتجه إلى منهجية السياق الدلالي كمنهجية لاستقراء آيات القرآن بما يمكننا من القراءة والفهم التاريخي بدون تأويل فاسد وإسقاط تحكمي.

بعبارة أخرى، أن المنهج الذي سنستخدمه في نقد آراء الحداثيين، سيكون هو اعتبار الوحي الإلهي الكريم، كخطاب يحتاج في تأويله لمنهج تأويلي متكامل، ينطلق من كون القرآن الكريم في مجموعه وحدة دلالية ومعنوية واحدة مطلقة ومترابطة، فالإطلاق معنى مراد وحقيقي يميز القرآن الكريم عن غيره من الخطاب الإنساني، وهو إطلاق لا تحكمه عوامل النسخ أو أسباب النزول ... الخ، وإنما ترعاه ظاهرة الإحكام والتشابه بين الخطابات القرآنية والأحوال التاريخية المتجددة، وفقاً لقاعدة السياق كأداة لتأويل الوحي الإلهي، فكيف يكون ذلك؟.

الفصل الأول

الدين الإسلامي وتخرصات الحداثيين العرب

تمهيد اولي: تدور جميع مزاعم اطروحات الحداثوية العرب في مسعاها المستحيل لتفكيك الدين وأرخنته، على معنى اجمالي هو أنسنه الحقيقة الدينية، فالدين الإسلامي عند الكُتاب العرب – وكما عند المستشرقين وكفار قريش– ليس وحياً الهي المصدر بل هو نص مصدره البشر، الفه بشر هو محمد ابن عبد الله صلى الله عليه وسلم لاعتبارات مختلفة عندهم ومتناقضة، بتقدير أن "القرائن" التاريخية عندهم تدل على أن القرآن الكريم كان وليد ظروف تاريخية معينة خاصة بمحمد صلى الله عليه وسلم: حياته، طموحه، آلامه، آماله ومغامراته ومعهوده العربي ... الخ، ومن ثم فإن الدين والقرآن بهذا المعنى عندهم ما هما الا عبارة عن مقولات تاريخية انتهت صلاحيتها بانتهاء ظروفهما وملابساتهما، فهما ليسا بالرسالة الالهية الخالدة ولا المتعالية ولا الكلية لكل الناس مع اختلاف الزمان والمكان.

أما أهم تلك المزاعم فهي محاولة الإنكار الكامل لمصدرية الوحي الإلهي الذي نزّل على الرسول صلى الله عليه وسلم، بالعمل على اسقاط تحليلات مسبقة في تفسير المظاهر الجسدية التي كانت تظهر على النبي صلى الله عليه وسلم أحياناً، اذ تذهب الكثير من التخرصات الحداثية الى التركيز على الاتهامات النفسية التي تنبئ عن باعث شخصي للنبي الكريم، أو بالرهان على مزاعم المستشرق "مونتجمري وات" عن اللاشعور الداخلي، ومن هنا يجيء اتهامهم النبي صلى الله عليه وسلم بأنه شخص مريض وانه كانت تعتريه حالة من حالات الصرع، في حين يراها بعضهم في معني العبقرية الإنسانية الخارقة، الا انهم وفي كل الأحوال يجرّدون النبي الكريم من منصب النبوّة والرسالة الى منصب العباقرة والفنتازيا والافتراء والتضحية.

كما أن بعضهم يرجع دعوة الإسلام الى المكون الكتابي السابق، باعتبار التأثر الكامل بالمادة الواردة في التوراة والانجيل، أو بقولهم بالتخرص بنقله عن غلام أو بشر، أو بتأثره بالأسطورة التي كانت سائدة في زمانه، كونه صلى الله عليه وسلم نقل القرآن الكريم عن الأساطير الوثنية أو المسيحية أو اليهودية أو الهندية أو اليونانية ... الخ، فضلاً عن أساطير الشرق الأوسط القديم، فيرجعون الرسالة الإسلامية على هذا إلى التخيلات الأسطورية التي كانت تملأ ذهنه "الأمين".

وهناك من الكُتاب العرب من يذهب إلى القول بأن دعوة الإسلام ما هي إلا خطة داخلية دبرها محمد "الزعيم السياسي" صاحب الطموح الشخصي، الذي يبحث عن المجد والشهرة، وهناك آخرون لخّصوا أمر نبوة النبي الكريم في النزعة الشهوانية الدموية وحبّ السلطة والعنف، فيردون من ثم الإسلام من كونه رسالة الله إلى الإنسان إلى كونه مشروع "ارضي" شخصي، قرشي أو هاشمي تاريخاني لرجل ذي طموح سياسي هو محمد بن عبد الله دون أن يصلو عليه، عليه أفضل وأزكي الصلاة والسلام، ويكون ذلك في العادة بالاستناد على التحليل الماركسي لشخصه الكريم كونه كان يعيش شعور نفسي ملؤه الإحباط والضياع واليتم والاحتقار كونها الحالة الطبقية التي صاغت شخص

الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم. فهم بذلك يجعلون من النبي الكريم مجرد زعيم سياسي يستثمر التناقضات المختلفة وفقاً للتحليل الجدلي الماركسي لتأسيس مشروع سياسي محلي أو شخصي، وهم في ذلك منقسمون فهم تارة يرونه مشروع شخصي خاص بمحمد الكريم وتارة يرونه مشروع هاشمي وتارة أخرى يرونه مشروع قرشي عروبي ... الخ، وبالمحصلة فإن دعوة الإسلام عندهم لا تعدُو عندهم أن تكون دعوة تاريخية دنيوية ارضية لا علاقة لها بالسماء ولا باله السماء سبحانه.

بمعنى أن دعوة الإسلام عندهم لا تعدُو أن تكون دعوة "وثنية/عربية/ طبقية" أو "كتابية/ مسيحية / يهودية" أو دعوة متمركزة حول ذاتية "النفسية/ الفردية/ الحدسية، الشهوانية/ السادية" ... الخ. وبالإجمال ف أن الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم في نظر الكثير من الكُتاب العرب، ليس صاحب رسالة يبلغها عن الله تعالى، وإنما هو رجل عبقري ألف ديناً خاصاً به كونه من اعتبارات محلية وطبقية، وهكذا وتبعاً لموقف المسبق من انكار مصدر الوهية الوحي وتعليل متعالية الدين والوحي، ينكر الكثير من الكتاب الحداثيين نبوّة محمد صلى الله عليه وسلم تماماً. فكيف جري ذلك؟.

المبحث الأول: مصادر الإسلام.. حقائق القرآن أم الأيدولوجيا العلموية.

المطلب الأول: علموية الكتاب الحداثيين.. مزاعم متهافتة. تظهر تخرصات الكُتاب العرب متناقضة، إزاء سعة الرؤية العلمية التي يقدمها الوحي الإلهي وآفاقها المتعددة ومجالاتها المتشعبة، في رؤيتها للعلم والعالم والإنسان ومن قبل ذلك جلال الله تعالى، باعتبار أن الاتساع والشمول للرسالة القرآنية لا يتفق مع طبيعة المصادرات التي تفترضها الدراسات الحداثية تلميذة الدراسات الاستشراقية في نقدهم للرسالة القرآنية، بما تضم السياقات القرآنية من علوم وتواريخ وتشريعات وأخلاق وعقائد، لأن القرآن الكريم قد جاء بمعارف علمية وتشريعات اجتماعية لم تعرف في الكتب السماوية السابقة، ولا وردت في النظريات العلمية لليونان ولا في معهود العرب ما قبل الإسلام، إذ اشتمل الوحي الإلهي الذى بلغه الرسول صلى الله عليه وسلم، على أسرار في الكون والأنفس والآفاق، ما كانت لتخطر على بال البشر بل إن الكثير منها لم يظهر تأويله إلا بعد تقدم العلوم والمعارف في العصور الأخيرة، ولا تزال الكثير من حقائقه غير معروفة حتى الآن، فكيف تكون هذه الأسرار من داخل حدس النبي صلى الله عليه وسلم، وهى لم تخطر له على بال ولا هي كانت صدي بيئته التاريخية التي كان يعيش فيها[1].

وفقد جاء الوعد القرآني بالإخبار السابق عن المحدثات العلمية في عصرنا، كما في قوله تعالى: مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ {الرحمن ١٩/٢١} وقد اكتشف العلم التجريبي الذي يفاخر به هؤلاء الكتاب أن مياه البحار لا تمتزج مع بعضها البعض، فهناك التقاء وبينهما حاجز، يقول تعالى: أَمَّن جَعَلَ

[1] راجع لتفصيل أكثر، أبو شهبة، محمد أبو شهبة، المدخل لدراسة القرآن، مكتبة السنة، ط١، ١٩٠٠م، ص٩٩، ١٠٠.

الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ {النمل /٦١}.

ولكن ومع كل الحقائق المعجزة التي نزل بها الوحي الإلهي ونحوها، والتي لا يخطئها عقل ينهض على الأمانة العلمية والدقة والرصانة، كما سنرى بعضاً منها مع "مورس بوكاي" بعد قليل، فإننا نجد الكثير من الكُتاب العرب يتهم حقائق القرآن الكريم بالبطلان، فعلي سبيل المثال فإن بعض الحداثيون يحاولون إثارة الشبهات حول القيمة العلمية للقرآن بمعارضته لنتائج العلم التجريبي، كالنقاش الذي دار حول دلالة الآية، من قوله تعالى: ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ {فصلت /١١}، بزعم أن الآية تدل على أن الأرض خلقت قبل السماء، وهي دلالة تعارض نظريات العلم الحديث، ليخلصوا إلى نتيجة مفادها ان القرآن الكريم يناقض العلم الحديث، ومن ثم فهو من عند غير الله.

والواقع أن هؤلاء الكُتاب العرب لم يقرأوا الآية جيداً، أو هم أصحاب غرض مسبق — وهم كذلك- منعهم ذلك الغرض العلماني الحاقد على الإسلام والقرآن من القراءة الأمينة، لأن سياق الآيات يدل أن السماء كانت موجودة قبل إن يستوي إليها، جنبا إلى جنب مع خلق الأرض، ولكنها كانت دخانا، يقول تعالى: قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاء لِّلسَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ {فصلت ١١/٩}، فالآيات في معرض الخطاب عن خلق السماء والأرض معا، وأثناء هذا الخطاب كانت الأرض موجودة وكانت السماء موجودة كذلك، ولا يعني ذلك أن الأرض خلقت قبل السماء.

والمعنى أن سياقات الآيات تشير إلى الأيام الستة التي كانت السماء موجودة على هيئة الدخان، وأن الاستواء كان بعد خلق السماء وخلق الأرض، أي أنه تم بعد ستة أيام من خلق السماء والأرض، باعتبار أن سياق الآيات لم يقل: "ثم خلق السماء"، وإنما قال "ثم استوى إلى السماء" فالسماء إذا مخلوقة وموجودة مع الأرض، وهذا ما يقرره العلم الحديث. كما أن دلالة الآيات تشير إلى أن الله تعالى خلق الأرض في يومين، بما يعنى أن الأرض لم تكن موجودة فأوجدها الله في يومين ولكنها غير صالحة للحياة. فقدر فيها أقواتها وجعل عليها الجبال وغير ذلك بشكل يجعلها صالحة للحياة، وذلك في أربعة أيام سواء للسائلين، يقول: ... وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاء لِّلسَّائِلِينَ ... الاية، فيكون المجموع ستة أيام. وهكذا فإن دلالة سياق الايات يحدث عن قول السماء والأرض لله تعالى: ... قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ... الاية، في سياق امتثالها وطاعتها لأوامره تعالى، كونهما من سائر مخلوفاته التي تسبح له يقول تعالى: تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا {الاسراء /٤٤}.

والواقع أنه توجد أدلة علمية مهمة اليوم على أن الأرض تشكلت من الدخان الكوني، وقد كان الدخان ينتشر في كل مكان أثناء تشكل الأرض وبعد تشكلها لملايين السنين، أي أنه في اللحظة التي تشكلت فيها الأرض كان الدخان موجودا، وربما تكون هذه الترددات الصوتية التي أصدرها الكون في بداية خلقه، شاهد آخر على صحة هذه الفرضية.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن السياق يذهب إلى أن الله تعالى جعل السماء الواحدة سبع طبقات بعضها فوق بعض، وهذه العملية لا علاقة لها بخلق السموات، بل هي عملية منفصلة تمت بعد خلق السموات وسماها القرآن بعملية التسوية، يقول تعالى: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ {البقرة /٢٩}، ولم يقل "فخلقهن"، وهذا دليل على أن السماء موجودة أصلاً ومنذ البداية، وخلقت مع الأرض ولكنها لم تأخذ شكلها النهائي لأنها كانت دخاناً وهذا ما يؤكده العلم اليوم، لأن الله تعالى يقول: فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاء أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ {فصلت /١٢}.

بعبارة أخرى، أن عملية تكون الأرض الأولية قد تمت في يومين من أيام الله، أما أن تكون مهيأة لظهور الحياة عليها فهو ما قد تم على مدى أربعة أيام تم خلالها تكون القشرة الأرضية ونشوء القارات والمحيطات والجبال والأنهار والغلاف الجوي وانتظام دورة الليل والنهار وظهور الحياة الأولية عليها ومن ثم خلق النباتات والحيوانات بمختلف أنواعها. وهو المعنى الذي انتهي إليه علماء الجيولوجيا من خلال دراستهم لتركيب الأرض بمعرفة كثير من الأحداث التي مرت بها خلال تطورها من شكلها البدائي إلى أن أصبحت على الصورة التي هي عليها الآن وقد تبين لهم أن عملية التمدد هذه قد استغرقت الاف السنين. يقول تعالى: أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا * وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاء ثَجَّاجًا * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا * إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا {النبأ ١٧/٦}، ويقول: أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ * وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ * وَجَعَلْنَا السَّمَاء سَقْفًا مَّحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ {الانبياء ٣٢/٣٠} ويقول: وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ {الذريات/٤٧}، ونحوها من الآيات القرآنية.

والمعنى أن الوحي الإلهي، قد صرح في ايات كثيرة أن كل ما في هذا الكون من مخلوقات قد تم خلقها بشكل تدريجي متزايد فالسموات والأرض لم يخلقها الله من خلال قوله لها كوني فكانتا في لحظة واحدة، بل خلقها على مدى يومين من أيامه سبحانه، بموجب الأمر الإلهي الذي يعمل بموجب السنن الالهية، فهذان اليومان يمثلان المدة الزمنية التي استغرقها تحول الدخان "الجسيمات" التي كانت تملأ الفضاء إلى هذا العدد الهائل من المجرات والنجوم والكواكب،

كما أن في قبول السموات والأرض لأن يتكونا طوعا وليس قسرا إشارة إلى أن هذا التحول قد تم وفق القوانين والسنن التي أودعها الله مادة هذا الكون، كما أن سياق الآية يؤكد على تخلق الكون من الحالة الدخانية التي كان عليها في بداية اليومين إلى أن اكتمل بناء السماوات السبع والأرض. وإذا علمنا أن الأرض تتكون من سبع طبقات بعضها فوق بعض، يقول تعالى: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا {الطلاق /١٢}، أدركنا أن سياقات القرآن الكريم تتحدث عن حقائق علمية يقينية وليس مجرد كلمات.

ومع كل هذا الإعجاز المبهر، فاننا نقرأ مزاعم "صادق جلال العظم"، يكتب مفتعلاً معركة مع الإسلام متهما إياه بأنه سبب التخلف والهزيمة "للقومية العربية" في حروبها مع "بني إسرائيل"، فرماه بفرية التعارض مع العلم ومناقضته، محاولاً أن يدخل الغيب القرآني في مجال الأسطورة والخرافة، وذلك لدعم فكرته الرئيسية في نقد الفكر الديني لجهة أن الدين مخالف ومناقض لحقائق العلم، فقد علق على دلالة قوله تعالى في سورة المؤمنون: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن سلالة مِّن طِينٍ* ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الخالقين ... الآيات. بالقول: "من الجلي أن عملية نمو الجنين الإنساني بالنسبة إلى هذا الوصف القرآني تعتمد على التدخل المباشر من قبل الله لنقلها من طور إلى طور آخر أي أن نقلها من نطفة إلى علقة يحتاج إلى عملية خلق أخرى ... الخ، وخلاصة القول هو أن نمو الخلية الإنسانية يمثل معجزة إلهية لا تعليل لها سوى قدرته المطلقة على الخلق وتدخله المباشر في سير أمور الكون. هل يتفق هذا الوصف والتعليل مع معارفنا العلمية عن الموضوع ومع ما يبينه علم الأجنة حول تطور الخلية الإنسانية في مراحلها الأولى؟ الجواب حتما هو بالنفي لأن علم الأجنة لا يدع مجالا للشك في ان الخلية تنمو بالتطور العضوي من طور إلى طور آخر وفقاً لقوانين صعبة معينة بحيث تنمو المرحلة المتأخرة من صلب المرحلة السابقة عليها وعلى أساس معطياتها الأولية[١]".

والواقع أن "العظم" لو تمعن في دلالة السياق الدلالي وعناصره في لفظة "ثم" التي تدل على التراخي والترتيب وقد ذكرت بين مرحلة النطفة والعلقة ولم تذكر بين مرحلة العلقة والمضغة، وإنما ذكر "واو" العطف بينهما وهو الذي يدل على الاشتراك والتعقيب والتدريج، لعلم ان "ثم" المكررة مرتين و"واو العطف" تشير إلى نقلة نوعية هائلة بين المراحل، وذلك وفق المعطيات الدلالية: النحوية والأسلوبية التي تلفت الانتباه إلى وجوب دراسة هذه المراحل المتراخية والمتسارعة والمتراكبة وازمنتها الخاصة دراسة علمية بالبحث عن اسبابها وعللها، وعدم الاكتفاء بالنظر إليها كمعجزة ربانية ولطيفة فالوحي تفسير للوجود بما هو وجود يدفع إلى النظر والعلم والعمل والتحقق. لأن الآيات الاخرى الواردة في نفس السياق تساعد على الفهم وزيادة الوعي العلمي فخلق نطفة الإنسان من سلالة من طين يؤكد صلة الإنسان

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، العظم، محمد جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٩، ٢٠٠٣م. ص٤٠.

بعناصر الأرض حتى في مراحل نمو الجنين. كما أن خلقه من نطفتي الرجل والمرأة لا من الذكر وحده إنما هي حقيقة سماها القرآن باسمها "إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ"، فلا مكان في الامشاج لدم حيض يتخلق منه الجنين كما تخيل أرسطو والهنود أو المخيال الغربي لعلماء القرون قبل عام ١٧٧٥م.

وفي الحقيقة فإننا لا نجد في نص "العظم" الا محاولة افتعال حالة إسقاطيه أيدلوجية متعمدة على سياقات الوحي الإلهي، والا فإن القارئ للقرآن يجد المعطيات مؤكدة ومقسم عليها أيضاً وحاثة على الدراسة والاستقصاء لمعرفة كيفية بدء الخلق، يقول تعالى: أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ * قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ {١٨- ١٩ / العنكبوت }.

أما التلميذ الآخر "طيب تيزيني" فإنه يرمي القرآن الكريم بتأثير الأرسطية اليونانية على نصوصه، بعد أن ضرب مثلاً على ذلك بقوله تعالى: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّهُ وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ {البقرة /١٤٣}، فقال الوسط هنا مأخوذ من نظرية الوسط أو الأوساط الأرسطية خصوصا والإغريقية على وجه العموم[١] مما جعل "عبد الرحمن بدوي" يسخر من هكذا قراءة عند ممن يقرأون القرآن قراءة يهودية أو مسيحية، فقال لهم إنه يمكن أيضاً ليوناني أن يقول إن القرآن استعار مفهوم الفضيلة "كوسط بين طرفين" من "أرسطو"، فالله يقول في القرآن: وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ... الآية"[٢].

وفي ذات السياق الاسقاطي المجانب للأمانة العلمية، نجد "الجابري" يحاول أن يختلق صلة خاطئة بين تصورات الفكر اليوناني في مجالات الفلك والطب والفلسفة وبين حقائق القرآن العلمية "من المجرة إلى النطفة"، عندما نجده يسقط المفهوم الشائع للخلق لدى اليونان على دلالة قوله تعالى: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إليها فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَت دَّعَوَا اللّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ {الأعراف/١٨٩}، بالقول: "والمعنى: هو الذي خلقكم –خلق كلا منكم- من نفس واحدة، هو الرجل، أي من مني الرجل، وجعل من تلك النفس، أي من ذلك المني زوجها باختلاطه مع ماء المرأة. وهذا ما يقتضيه العلم القديم الموروث عن "أرسطو" والذي انتشر بين الأطباء القدامى، فقد كانوا يرون أن النفس "وهي الصورة" تتكون من مني الرجل، أما المرأة فهي مجرد مادة للتغذية، فالمرمر "الرخام" مادة وهي لا شكل لها، وعندما تلبسها صورة معينة رجل أو امرأة تصبح تمثالا للرجل أو المرأة، وكذلك ماء المرأة فهو كالمرمر في هذا المثال، فعندما تلامسه صورة الرجل

[١] راجع لتفصيل أكثر، تيزيني، طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، نشأة وتأسيسا، دار دمشق، ط١، ١٩٩٤، ص٣٧٦

[٢] راجع لتفصيل أكثر، بدوي، عبد الرحمن بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، مدبولي الصغير، ط١، ٢٠١٤م، ص ١٠١.

يكون المولود ذكرا وعندما تلامسه صورة المرأة يكون أنثى، ويبقى من يعكس الصورة؟ في الأفلاطونية المحدثة قالوا يعطيها واهب الصورة "وهو العقل السماوي العاشر مدبر ما تحت فلك القمر، ويناسب جبريل في الاصطلاح الديني[1]".

والملاحظ أن "الجابري" يحاول في هذا التوجه إسقاط دلالة الموروث اليوناني الخاطئ على دلالة الوحي الإلهي، كما يحاول أن يشق لهذه الأمثال المضروبة بغيًا طريقاً الى نقد القرآن وارخنته في الخانة الاغريقية، ومنها مفهوم "الصورة" والمرتبط عند اليونان بأزلية العالم وانه لم يُخلق، وذلك يعني أن ما خلقه الله هو الصورة وحدها اي الشكل وليس مادة العالم، وكأن مفهوم الصورة والشكل يعاود ظهوره في المخيلة اليونانية في الإنسان كما كان في العالم، ففي النص أعلاه "انتقل" الجابري بالخيال اليوناني عن "الصورة" بغية اسقاطه على السياق القرآني، إلى "ماء المرأة" ليجعل تصوير القرآن له "شكلا" "كالرخام أو المرمر" وليس "بنية داخلية"، مصممة لشأن آخر غير الشأن اليوناني الأسطوري، والتي لها دور رئيسي في عملية التخلق الداخلي والتي صورها القرآن في صورة "أمشاج" في اختلاط تام، وهو ما يعني أن ذلك ليس له في هذه المرحلة صلة بتكون "نفس" أو بخطأ معرفي يوناني عن تكوينها من ماء الرجل أو من دم الحيض كما زعم "أرسطوا" نفسه، كما أنه لا واهب في المشهد العيني أو الغيبي لا للصورة ولا للمادة يسمى "العقل العاشر" الذي ابتدعته المخيلة اليونانية ومنحته قدره إلهية على ما تحت فلك القمر فقالوا هذا له بزعمهم[2].

أما في تعليقه على قوله تعالى:" وَاللَّهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا {هود /١٧}، يقول: "كان القدماء يتمسكون بنظرية خلق الإنسان من طين على غرار نشوء الدود فيها. قالوا: يتخمر الطين بفعل اختلاط الماء والتراب فيتكون الدود فيصير كائناً حياً في أدنى درجات التكوين ثم يتطور الى ما هو أرقى الى الحيوان، ثم الى الإنسان[3]. فهنا يحاول "الجابري" استدعاء موروثات الحضارات الوثنية البائدة، ليشير إلى أن الآية عكست أساطير القدماء عن خلق الإنسان.

والحقيقة إن "الجابري" ورفاقه من الكُتاب العرب لم يكونوا أمناء في مناقشتهم مسألة الخلق الإنساني في القرآن الكريم، فلو أنهم تتبعوا سائر أو أغلب السياقات القرآنية التي عنيت بالمسألة، لعلموا ان السياقات القرآنية تشرح قصة خلق البشر في ثلاث مراحل هي: الخلق، والتسوية، والإحياء، يقول تعالى: إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ {ص/ ٧١ -٧٢}. ويقول: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ {الحجر/ ٢٨-٢٩}.

[1] راجع لتفصيل أكثر، الجابري، محمد عابد الجابري، فهم القرآن الكريم. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط١، ٢٠٠٨م، القسم الأول، ص٢٤٠.

[2] راجع لتفصيل أكثر، طارق منية، انهيار شرفات الاستشراق ... ظلمات الجابري http://www. eltwhed. com/vb/archive/index.php/t26614. html

[3] راجع لتفصيل أكثر، الجابري، المدخل الى فهم القرآن، مرجع سابق، القسم الثاني، المرجع السابق، ص ١٩٠.

ويقول: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا {النساء/ ١}، فلآية تعرض للعناصر الأساسية في حكاية القرآن لقصة خلق الإنسان[1]. فالآيات تثبت أصل خلق جميع البشر كنفس واحدة، كتعبير عن طبيعة الخلق المزدوج المرتبط ببعضه، تلك النفس وزوجها، هذا الزوج الهام هو "الرجل" و"المرأة"، أما كلمتي " الذكر" و"الأنثى" فلا تشير إلا إلى المظاهر الجسدية الخارجية لحقيقة الزوج الجوهرية، التي تتعدد وتنتشر في كل اتجاه من الأرض، مكونة قوام الاجتماع الإنساني، يقول تعالى: وَاللّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ"{النحل/ ٧٢}.

كما أن مفهوم الزوج، كلفظ عام، يستخدم في القرآن ليعني الزوج أو الرفيق أو الجماعة، وجمعه أزواج ويستخدم ليشير إلى شركاء الحياة: "الزوج" أو "زوجه"، وقد تم استخدام هذا اللفظ للإشارة إلى المرحلة الثانية في عملية خلق الإنسان الذي قبلناه كحواء، إحدى إناث الآباء الأوائل تلك التي تزوج بها ادم، ودليل ذلك أنه وفي السياقات القرآنية فإن لفظ زوج ليس مذكراً ولا مؤنثاً ويستخدم لغير الأزواج الإنسانية ليشمل أزواج النباتات والحيوانات وسائر والمخلوقات، يقول تعالى: الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّى{طه/ ٥٣}. فضلاً عن الزوجية في عالم البشر.

وهكذا فكل شيء في الكائنات هو مخلوق من زوجين أي إن الازدواجية خاصية ضرورية بالنسبة للأشياء المخلوقة. وبهذا القانون الخلقي يتألف الوجود الإنساني "الزوج وزوجه" من صورتين متكاملين ومتعايشتين لحقيقة واحدة هي النفس الإنسانية، مع بعض الاختلافات في الوظائف والخصائص، لكنهما جزءان متآلفان تم خلقهما من ذات الأصل ليتعايشا معاً كوحدة واحدة، وعلى هذا فإن وجود كل زوج من الزوجين يستلزم ضمناً وجود الزوج الآخر ويتوقف عليه في بقائه واستمراره، فالرجل ليس سوى "زوج" بالنسبة إلى المرأة وكذلك هي، وهما معاً يعدان تجلياً لقانون الخلق ثنائي الزوجية. يقول تعالى: سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ"{يس/ ٣٦ }.

والمعنى أن كل شيء مخلوق له نظير هو جزء من نظام ذلك الشيء لذا يتوقف وجود كل زوج مخلوق على زوجه[2]. يقول تعالى: وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى"{النجم/ ٤٥}. ويقول: فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى"{القيامة/ ٣٩}. ويقول: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى{الحجرات/ ١٣}. وكذا سائر المخلوقات الأخرى في الكون. يقول تعالى: حَتَّى إذا جَاء أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَن سَبَقَ عَلَيْهِ

[1] راجع لتفصيل أكثر، الزمخشري، الكشاف، تحقيق عبد الرازق المهدي، دار احياء التراث العربي، ٢٠٠٧م، ط٢، ج١، ٢٣٥.

[2] راجع لتفصيل أكثر، آمنه ودود، القرآن والمرأة، إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، ترجمة سامية عدنان، مكتلة مدبولي، ط١، ٢٠٠٦م. ص ١٣ ١٤.

الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ"{هود/ ٤٠}. ويقول: وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ{الرعد/ ٣}.

وفي هكذا سياقات نفهم دلالة الايات التي حملها "الجابري" ما لا تحتمل في قوله تعالى: وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلآئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ * قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ * قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ * قَالَ أَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قَالَ إِنَّكَ مِنَ المنظَرِينَ * قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ * ثُمَّ لآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ وَلاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ * قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْؤُومًا مَّدْحُورًا لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ * وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ{الأعراف/ ١١-١٩}. وبناءاً على ذلك تكون الأصالة على الأرض لنظام الزوجية لا للفردانية، وأن قانون الحياة الزوجية هو قانون الحياة الابتدائي للبشرية.

وفي مثال آخر نجد "الجابري" يقوم على إخفاء حقائق التاريخ والوحي بالمطَابَقَة المفهوم القرآني للموروث العلمي اليوناني الخاطئ. ففي تاويله لقوله تعالى: وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ {المؤمنون /١٧}، يقول: "ومفهوم السماوات السبع يطابق معهود العرب في ذلك الوقت الذي يرجع إلى الموروث "العلمي" القديم الذي كان يتمثل في النظام الفلكي الذي شيده بطليموس، وقوامه كواكب سبعة سيارة والأرض في مركزها وهذه السبعة السيارة هي: زحل، والمشتري، والمريخ، والشمس، والزهرة، وعطارد، والقمر، وقد بقيت نظرياته مهيمنة على علم الفلك إلى القرن السادس عشر"[١]. ويبدو أن التوجهات الإسقاطية غير الأمينة بحق السياقات القرآنية هي التي جعلته يذهب هكذا مذهب غير أمين في البحث العلمي، كونه يرى أن مصدر مفهوم السماوات السبع في القرآن هو نظرية بطليموس اليوناني، الذي تقول نظريته بثبات الأرض في مركز الكون وهو رأى الكنيسة وليس الإسلام.

والحقيقة إن "الجابري" ليس لديه دليل من القرآن عن السموات السبع المذكورة في الآية على أنها كواكب سبعة، والقارئ للآيات الكونية في القرآني علم كم هي ضيقة وقاصرة فكرة مركزية الأرض وثباتها وعلاقة ذلك بكواكب سبعة، والآيات المتعلقة بالسموات السبع لابد من ربطها ببقية الآيات الكونية، فالدلالة القرآنية العامة لا يمت بصلة "للمعهود اليوناني" الوثني الذي لا يصمد أمام الحقيقة القرآنية التوحيدية الرافضة لكل فكرة تمد بصلة لتصور "آلهة وثنية كوكبية"[٢]، وكذلك لا تمت الدلالة القرآنية بصلة "للأفلاطونية المحدثة" التي دعت الى التعددية الوثنية دفاعا عن

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، الجابري، المدخل الى فهم القرآن، مرجع سابق، القسم الثاني، ص٢٥٩.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، أرسطو، رسالة السماء، ترجمة جان تريكون مكتبة فران الفلسفية باريس ١٩٤٩م، ص ١٠١١٠٢.

"ألوهية الكواكب" والذي يقول فيلسوفها "أفلوطين": "فإن لم تكن الأجرام السماوية آلهة، فأي الموجودات أجدر منها بصفة الألوهية"[1].

كما نلاحظ أن "الجابري"، يريد أن يوهم قارئه –كما يقول منية- بأن الوحي المنزل على الرسول الله صلى الله عليه وسلم، جاء متأثراً بمعهود اليونان الأسطوري عن "القلم"، قاصراً قوله تعالى من سورة العلق علّم بالقلم على "علم القرآن فقط"، الذي وصفه بانه معهود قديم للعرب، بيد أن دلالة السياق في قوله تعالى: "علم بالقلم"، تعني كل علم نافع من علوم الغيب والشهادة، وهو ما يعني أن الدعوة الإسلامية ومنذ بدايتها إلهية المصدر علمية الحجة تدفع بالوعي البشري للنفاذ الى المعارف الكونية الكبرى المقسوم عليها إلهياً. ومن وجه آخر، نجده يزعم في تعليقه على سورة القلم أن الصحابي "ابن عباس"، قد فسّر القلم تفسيرا يونانيا هرمسيا[2]، يقول:" فمع أنهم يفسرونه بأنه أداة للكتابة، فإن معظمهم مثل ابن عباس وغيره ممن نقل عنه أو نقل عن مصادره فسره بما روجته الفلسفة الدينية الهرمسية من أنه "أول ما خلق الله" ويعنون به العقل الأول في سلسلة العقول السماوية[3]".

والواقع أن في هذا الاستنتاج تجن على "ابن عباس"، لأن مصدره في الرواية عن مسألة خلق القلم وكتابته هو الرسول صلى الله عليه وسلم، وليس الصحابي "ابن عباس" يروي صاحب الكامل عن النبي صلى الله عليه وسلم [4]، أنه يقول: إن أول ما خلق الله تعالى القلم وقال له اكتب فجرى في تلك الساعة بما هو كائن، ثم إن الله خلق بعد القلم وبعد أن أمره فكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة خلق سحاباً رقاقاً وهو الغمام الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم وقد سأله أبو ذر بن العقيلي: أين كان ربنا قبل إن يخلق الخلق؟ يقول: في غمام ما تحته هواء وما فوقه هواء، ثم خلق عرشه على الماء وهو الغمام الذي ذكره الله تعالى في قوله: "هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلآئِكَةُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ" الامُورُ {البقرة /٢١٠}، ثم اختلف الناس فيمن خلق الله بعد الغمام، فروى الضحاك عن ابن عباس: أن أول ما خلق الله العرش فاستوى عليه وقال آخرون: خلق الله الماء قبل العرش وخلق العرش فوضعه على الماء. وقد قيل إن الله تعالى خلق بعد القلم الكرسي ثم العرش ثم الهواء ثم الظلمات ثم الماء فوضع العرش عليه[5]. وهناك قول من يقول: إن الماء خلق قبل العرش أولى من الصواب لحديث أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد قيل إن الماء كان على متن الريح حين خلق العرش فإن كان كذلك فقد خلق قبل العرش.

فسياق الرواية يقول: أول ما خلق الله القلم قال له اكتب ...، وهو سياق يخلوا من الإحالة الى القلم الهرمسي أو العقل الهرمسي المؤول، وإنما قصدت الرواية معنى آخر مختلف تماماً عمّا يحاول أن يوحي به "الجابري"، وهو أنه لما

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، طرابيشي، جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، دار الساقي للطباعة والنشر، ط١، ٢٠١١م، ص٦٤.

[2] راجع لتفصيل أكثر، منية، طارق منية، انهيار شرفات الاستشراق ... ظلمات الجابري، مرجع سابق، نفس الصفحة.

[3] راجع لتفصيل أكثر، الجابري، مدخل الى فهم القرآن، القسم الثاني، مرجع سابق، القسم الأول، ص ١٨١.

[4] راجع لتفصيل أكثر، ابن الأثير، أبو الحسن علي بن الكرم، الكامل في التاريخ، دار الفكر بيروت، ط١، ١٩٨٢م، ج١، ص٢٣.

[5] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، نفس الصفحة.

خلق الله القلم قال له: اكتب مقادير السماوات والأرض فشأنه الكتابة وسطر المقادير وليس شأنه الخلق والتدبير، فالسياق لا علاقة له بالخلق ولا بالعقل الإلهي الهرمسي، وإنما هو الأداة الخادمة لكاتبة المقادير السماوية والأرضية وسنن الكون المسخر، كونها مقادير كل شيء ... الخ.

والواقع أن السياق العام للرواية مرتبط برؤية الإسلام للعالم التي تدعمها رؤية القرآن التي أسقطت الرؤية الوثنية عن الكواكب والسنن والعقول الإنسانية فجعلتها لا معبودة ولا مهملة كما هي في الحقيقة، وهو على خلاف ما عليه الحال مع الفلسفة الوثنية اليونانية التي جعلت من الكواكب آلهة حرب وحب وعشق وصراع ... الخ، وأما نتاج حضارة الإسلام المتعالية فقد منحت العالم والى الآن ما لم تمنحه فلسفة التجريد اليونانية الهائمة، بل إن علماء الإسلام نقدوا نظريات يونانية وقدموا نقدهم للعالم هدية علمية، ومنها نظرية بطليموس التي يقول الجابري إن القرآن تأثر بها[١].

وهكذا فإن عدم الأمانة العلمية في البحث العلمي، هي التي جعلت "الجابري"، يحاول أن يوهم القارئ ان ما ذكره القرآن عن الإنسان والسموات والقلم وغير ذلك إنما مصدره موروثات خاطئة لتراث ما قبل الإسلام ويتوسل الى ذلك بمنهجية الاسقاط، والملاحظ أن العقل الأرسطي الذي ينسب إليه "الجابري" حقائق الوحي الإلهي في سياق الزم والأسطورة والبرهان على تاريخية القرآن ومجاراته للموروث والمعهود القديم، هو عينه العقل البرهاني الذي يفضله "الجابري" على العقل البياني والعرفاني في تكوينه للعقل العربي في إطار الثقافة الإسلامية، وليس في ذلك تناقض لأن المحصلة النهائية المرادة من "الجابري" في كل الأحوال هي الحط من قيمة الإسلام والقرآن، لصالح القراءة الحداثية الداعمة للمركزية الأوروبية باعتبارها تمثل مثال الفكر العقلاني الممتد الى "أرسطو"[٢]، كما تمثل الى تاريخية الوحي الإلهي والتشويش عليه.

والحقيقة أنه كان الأحرى بهؤلاء من أمثال "العظم" و"الجابري" و"ديزيني" ومن منطلق الأمانة العلمية، أن يسلكوا المسلك العلمي الأمين الذي سلكه "موريس بوكاي" كونه لم يقع في الفخ الاسقاطي عندما قام بدراسة القرآن الكريم دون أدنى تحيزات مسبقة وبموضوعية تامة باحثاً عن درجة اتفاق وحي القرآن مع معطيات العلم الحديث. يقول: كنت أعرف، قبل هذه الدراسة، وعن طريق الترجمات أن القرآني ذكر أنواعا كثيرة من الظاهرات الطبيعة، ولكن معرفتي كانت وجيزة، وبفضل الدراسة الواعية للنص العربي استطعت أن أحقق قائمة أدركت بعد الانتهاء منها أن القرآن الكريم لا يحتوي على أية مقولة قابلة للنقد من وجهة نظر العلم في العصر الحديث[٣]، وبنفس الموضوعية قمت بنفس الفحص على العهد القديم والأناجيل. ويقول: "لقد أثارت الجوانب العلمية التي يختص بها القرآن دهشتي العميقة في البداية. فلم أكن أعتقد قط بإمكان اكتشاف عدد كبير إلى هذا الحدّ من الدعاوى الخاصة بموضوعات شديدة التنوع

[١] راجع لتفصيل أكثر، الجابري، مدخل لفهم القرآن، مرجع سابق، القسم الثاني ج ٢، ص ٢٥٩ ١٩٠١٩١٢٤٣ وج ٣، ص١٦٦.

[٢٢] راجع لتفصيل أكثر، إسماعيل، محمود إسماعيل، قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس في الهرمينيطيقا التاريخية، مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.، ص١٣.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، بوكاي، بورس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، الاهلية للطبع والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٣.

ومطابقته تماماً للمعارف العلمية الحديثة، وذلك في نصّ كتب منذ أكثر من ثلاثة عشر قرنًا، في البداية لم يكن لي أي إيمان بالإسلام. وقد طرقت دراسة هذه النصوص بروح متحررة من كل حكم مسبق وبموضوعية تامة[1]. " فقد تناولتُ القرآن منتبهًا بشكل خاص إلى الوصف الذي يعطيه عن حشد كبير من الظاهرات الطبيعية، لقد أذهلتني دقة بعض التفاصيل الخاصة بهذه الظاهرات وهي تفاصيل لا يمكن أن تدرك إلا في النص الأصلي. أذهلتني مطابقتها للمفاهيم التي نملكها اليوم عن نفس هذه الظاهرة والتي لم يكن ممكنًا لأي إنسان في عصر محمد صلى الله عليه وسلم أن يكون عنها أدنى فكرة".

وبالنتيجة فإنه " كيف يمكن لإنسان — كان في بداية أمره أمّيًا –، أن يصرح بحقائق ذات طابع علمي لم يكن في مقدور أي إنسان في ذلك العصر أن يكونها، وذلك دون أن يكشف تصريحه عن أقل خطأ من هذه الوجهة[2]".

يقول: بالنظر إلى مستوى المعرفة في أيام محمد فإنه لا يمكن تصور الحقائق العلمية التي وردت في القرآن على أنها من تأليف بشر. لذا فمن الإنصاف تماماً ألا ينظر فقط إلى القرآن على أنه التنزيل الإلهي فحسب بل يجب أن تعطى له منزلة خاصة جداً للأصالة التي تقدمها المعطيات العلمية التي وردت فيه والتي إذا ما درست اليوم تبدو وكأنها تتحدى تفسير البشر.

ويكشف "بوكاي" الاسقاط والتحيز الحداثي الممسوس بالأغاليط الاستشراقية، فيقول: "أما بالنسبة للقرآن الكريم، فإن أفكارا مغلوطة وخاطئة كانت تتداول في بلادنا لمدة طويلة ولما تزل كذلك بصدد مضمونه وتاريخه، ومن الضروري جدا أن نستبق الامور بعرض المعطيات التي يعبر بها عن الإنسان ... لا جرم بأن الثوابت المتعلقة بالإنسان والمستخرجة من آياته ستدهش غيري كما أدهشتني عندما اكتشفتها، فإن القرآن الكريم يتضمن في آياته المتعلقة بالإنسان أشياء مذهلة، وبالتالي يصعب علي الفكر الإنساني تفسير وجودها في العصر الذي أبلغ فيه للناس، ونحن نعلم مدي مداركهم في ذلك العهد.

وعندما نلاحظ بأن تطابقات ذات معنى كبير بين معطيات علمية مثبتة حكما وبين كتاب سماوي، يصبح من الضروري تمحيص الأحكام المتسرعة التي أخذت بعين الاعتبار تصورات مجردة أكثر منها وقائع[3]". ويقول:" هذا المفهوم الذي التقى الناس عليه مع ذلك حتى عصر محمد، لم يظهر في القرآن في موضع منه مطلقا[4]" يقصد " النظام المحوري المعروف الذي ظل مقيما منذ بطليموس"، والمتأمل في آيات القرآني يرى لهذا الكون المخلوق سعة تزداد وأن بطليموس ضيق ما وسعه الله وثبت ما أجراه الله من أفلاك تسبح، ومن المعلوم أن علماء الفلك من تلاميذ "محمد رسول الله" نقدوا نظرية بطليموس وبينوا الأخطاء التي سطرها في كتابه "الماجسطي"، ولا يخفى على المطّلع على

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٤٥ ١٥٠.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٤٥.

[3] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص١٣.

[4] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص١٩٤.

مصادرهم أن نظرة القرآن الشاملة لأفلاك الكون هي التي منحتهم التصور الكلي لنقد نظرية بطليموس وأمثالها من النظريات اليونانية الخاطئة، كما فعل "البيروني[١]" العالم المسلم الموسوعي (٤٤٠-٣٦٢هـ) الذي احتجّ بالآية التي خاطبت أهل مكة -أولا- عن مستقبل بشري له صلة بآفاق كونية" سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ {فصلت /٥٣}، وهي مكية، والآية " الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ {الملك /٣} وهي مكية!، والآية "وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ {الحجر /١٩} وهي مكية!".

وهو الذي يقول عنه المستشرق الألماني إدوارد سخاو:" إن البيروني أكبر عقلية ظهرت في التاريخ وإن "البيروني" كونه يعتبر من وجهة نظر تاريخ العلوم أكبر ظاهرة علمية في الحضارة الإسلامية[٢]". فالذي يدهش فكر من يواجه مثل هذا النص هو غزارة الموضوعات المطروحة مثل الخلق والفلك وعرض بعض الموضوعات المطروحة الخاصة بالأرض وجنس الحيوان والنبات وتكاثر الإنسان تلك الأمور التي نجد عنها في التوراة دون نص القرآن أخطاء علمية كبيرة تحملني على التساؤل إذا كان كاتب القرآن بشرا فكيف أمكنه في القرن السابع الميلادي كتابة ما يثبت أنه اليوم متفق مع المعارف العلمية الحديثة؟"[٣].

كما أشار "بوكاي" إلى أن علماء العصر يتفهمون اشارة القرآن عن السماوات السبع ويحاولون النفاذ الى الآفاق البعيدة ما أمكنهم ... ويضيف "إن هذا المفهوم الجديد للفلك لم يكن موجودا في عصر الرسول وانه كان سيتضح مع تقلب القرون" ...، فالمجرة والشمس كلاهما يدور حول نفسه دورة كاملة، يقول: "والشمس تدور حول نفسها في خمسة وعشرين يوما تقريبا ... ويظهر إذن أن في القرآن تلوينا في التعبير يشير إلى حركات خاصة بالشمس والقمر تثبتها معطيات العلم الحديث. ولا يمكننا أن نفهم أن رجلا في القرن السابع الميلادي، مهما كان واسع العلم في عصره، وهو ما لم يكن عليه حال محمد صلى الله عليه وسلم، بإمكانه أن يتصورها"[٤].

والواقع أن هذا المذهب الذي يذهب إليه "مورس بوكاي"[٥] لأن "صحة القرآن الكريم لا تقبل الجدل، فهي تعطي النص مكانة خاصة بين كتب التنزيل ولا يشترك مع نص القرآن في هذه الصحة لا العهد القديم ولا العهد الجديد". ومن ثم سيكون السؤال العلمي الذي لم يسأله الكُتاب العرب هو ما سأله "موريس بوكاي": "إذا كان كاتب القرآن بشراً فكيف أمكنه في القرن السابع الميلادي كتابة ما يثبت أنه اليوم متفق مع المعارف العلمية الحديثة؟ ليس من

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، البيروني، أبو الريحان، محمد بن أحمد البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، عالم الكتب للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٩م.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، البيروني، ابو الريحان، محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة تحقيق إدوارد سخاو الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط١.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والعلم، مرجع سابق، ص١٤٩ ١٤٨

[٤] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٧٢ ١٩٤ ١٩٧.

[٥] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٥٠.

سبب خاص للتفكير بأن ساكنا لشبه الجزيرة العربية أمكن له، في الوقت الذي كان يحكم فيه في فرنسا الملك داجوبير، ثقافة علمية سابقة على قرننا الحاضر في بعض الموضوعات بعشرات القرون[1] وهي امور تجعل من المستحيل على رجل في عصر محمد صلى الله عليه وسلم أن يكتبه. وبالنظر الى حال المعارف في عصر محمد صلى الله عليه وسلم لا نستطيع أن نفهم بأن كثير من الأخبار القرآنية التي لها سمة علمية يمكن أن تكون عمل إنسان، ولذلك فإن التوجه ليس بأن يعتبر القرآن تعبيرا للوحي فقط، بل إن يعطى مركزا ممتازا لما يتمتع به من الأصالة الفريدة ولوجود أخبار علمية لديه ظهرت كتحد[2]".

والحقيقة إن ما انتهي إليه "بوكاي" وغيره صحيح فيما يخص موقف القرآن من العلم، ودلالة ذلك أن الحصول على معنى العلم بحقيقة الموجودات في حد ذاتها، فإنه لا يتم إلا إذا أتى هذا العلم من طرف ثالث محيط بعلمه الوجود ككل، وعندنا أن هذا الطرف الخارج عن الوجود وعن الكون لن يكون أمراً آخر سوى الخبر الإلهي، باعتباره قد حوي علم الوجود ذا المغزى جميعه، لاسيما لما يثبت عجز العقول على أن تأتي بمثله، كما يأتي وعلى هذا فإن دلالته في مجال العلم بالموجودات خارج الأذهان تصبح هي عين العلم وحقيقته وماهيته، ويبقى ما يقدمه الوحي هو وصف وتفسير للأشياء في حد ذاتها.

المطلب الثاني: خطاب الحداثة العربية ومزاعم وثنية الإسلام. قلنا إنه وبحسب تخرصات كتاب الحداثة العرب، فإن الإسلام هو انعكاس للواقع العربي الوثني بعناصره السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية الوثنية ... الخ، ومن ثم فإن دين الإسلام ليس دين الله المنزل من السماء لهداية تساؤلات أهل الأرض، بل هو أفضل تصوير للحياة الوثنية وعناصرها التاريخية التي أفصح عنها أيما افصاح فطوع معانيها وعمل على تشكيل أحداثها لصالح رؤية الدينية الأسطورية، موظفاً العوامل والأوضاع الوثنية التاريخية والأسطورية السائدة في الشام والجزيرة والعراق وفارس وخراسان واليونان ... الخ.

من هذا المنظور الاسقاطي تطل علينا كتابات كبير الكُتاب العرب "طه حسين" كأحد أهم أوليك الحداثيين الذين حملوا لواء أنسنه الإسلام والقرآن وربطهما بالوثنية العربية وبشر بذلك ودافع عنه أيما دفاع، كونه ذهب إلى الحد البعيد في الاعتقاد بالرؤية التاريخية الوثنية للقرآن الكريم والدفاع عنها في الفكر العربي المعاصر، مكوناً ما يمكن تسميته بالتوجه الحداثي المادي الأكثر تهافتاً مما عند غيره من كتاب الحداثة العرب، لاسيما في كتابه "عن الشعر الجاهلي" والذي عدل عنوانه إلى "في الأدب الجاهلي" بعد حملة النقد والرفض التي لقيها الكتاب، وتظهر حقيقة الكتاب ككتاب مختص بنقد المعجزة القرآنية بعد أن لم تعد معجزة عنده، وغايته افساح المجال وفتح الباب أمام التحديث في

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص١٤٩.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٢٩٠٢٩٤.

العالم العربي والإسلامي، اذ الكتاب يتجه به صاحبه إلى هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عمدة المستقبل وقوام النهضة الحديثة"[٢].

ومنطلق "طه حسين" غير العلمي في الكتاب إن العلم ينظر إلى الدين كما ننظر إلى اللغة وكما ينظر إلى الفقه وكما ينظر إلى اللباس من حيث أن هذه الأشياء كلها ظواهر اجتماعية يحدثها وجود الجماعة وتتبع الجماعة في تطورها بما تتأثر بما تتأثر به الجماعة، إذن فالدين في نظر العلم الحديث ظاهرة كغيره من الظواهر، لم ينزل من السماء ولم يهبط به الوحي وإنما خرج من الأرض كما خرجت الجماعة نفسها.

وتعتبر هذه الفكرة هي عماد أطروحة كتاب في الشعر الجاهلي الذي يدور على فكرة واحدة هي أن الشعر الجاهلي لا يمثل حياة العرب الأولى قبل الإسلام، أي لا يمثل الحياة التي عاش فيها النبي صلى الله عليه وسلم قبل الرسالة بما فيها من اجواء وايحاءات بل هو في الواقع شعر مصطنع مفتعل، ولذلك فهو لا يعبر عن حقيقة الحياة العربية ولا عن ما دار فيها اجمالا، كما لا يعبر عن الحياة الجاهلية فيها غلظة وخشونة بعيدة عن التمرس السياسي، لأن حياة العرب عند طه حسين كانت حياة حضرية فهم لم يكونوا على غير دين ولم يكونوا جهالاً ولا غلاظاً ولم يكونوا في عزلة سياسية أو اقتصادية بالقياس الى الامم الاخرى ... كذلك يمثلهم القرآن وإذا كانوا أصحاب علم ودين واصحاب ثروة وبأس واصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها ومؤثرة فيها فما اخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلية همجية ... وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق ان القرآن ظهر في أمة جاهلية همجية[٢].

فالعرب لم يكونوا إذن – كما يظن أصحاب الشعر الجاهلي – في حالة جاهلية، أفأنت ترى أن القرآني صفهم عنايتهم بالسياسة كالفرس والروم كما في سورة الروم، كونه الحال الذي كانت العرب تنشد أن تكون به قوة ثالثة بين الفرس والروم كما كانت أمة وسطاً بين البحر الابيض المتوسط والمحيط الهندي، وبذلك كانوا مركزا للتجارة العابرة للقارات، وعنده أن القرآني صف اتصالهم الاقتصادي بغيرهم من الامم في السورة المعروفة بسورة قريش إذ كانت إحدى هاتين الرحلتين الى الشام حيث الروم والاخرى الى اليمن حيث الحبشة وحلفائهم الفرس.

أما سيرة النبي صلى الله عليه وسلم فتحدث أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المندب الى بلاد الحبشة، ألم يهاجر المهاجرون الى هذه البلاد؟ وهذه السيرة نفسها تحدثنا بأنهم تجاوزوا الحيرة الى بلاد الفرس. وبأنهم تجاوزوا الشام وفلسطين الى مصر.. فلم يكونوا إذن معتزلين ولم يكونوا إذن ينجون من تأثير الفرس والروم والحبشة والهند وغيرهم من الامم المجاورة لهم وهكذا فإن التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن انفع وأجدى من التماسها في هذا الشعر العقيم الذي يسمونه الشعر الجاهلي ارتأيت أن هذا النحو من البحث بغير كل التغيير ما تعودنا ان نعرف من أمر الجاهليين.

---

[٢] راجع لتفصيل أكثر، طه حسين، في الشعر الجاهلي، مرجع سابق، ص ٦٣.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، م ٥. ص ٦٠ ٦٢ ٦٣.

ودلالة هذا المنظور الذي ينطلق منه "طه حسين"، هو أن الشعر الجاهلي لا يصلح أن يكون مرآة حافية للحياة الجاهلية وهي الحياة التي نشأ فيها النبي صلى الله عليه وسلم وقام بدعوته وجاهد من اجل تبليغ الدعوة، أما ما يعبر عن هذه الحياة تعبيرا صادقا وموثوقا به كل الثقة فهو القرآن، فيكون القرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي. ومعنى ذلك – بحسب طه حسين – أن القرآن انطباع للحياة القائمة في وقت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يمثل بذلك البيئة خاصة.. عقيدتها ولغتها وعادتها في الحياة.. وهي البيئة العربية في الجزيرة العربية. يقول: وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن كان جديدا كله عن العرب، فلو كان كذلك لما فهموه ولما وعوه، ولا أمن به بعضهم، ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر[١].

وفي القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من وثنية وفيه رد على اليهود وفيه رد على النصارى وفيه رد على الصابئة والمجوس وهو لا يرد على يهود فلسطين ولا على نصارى الروم ومجوس الفرس وصابئة الجزيرة وحدهم.. وإنما كان يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها ولولا ذلك لما كانت قيمة ولا خطر وحفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه في سبيل تأييدهم ومعارضته بالأموال والحياة. ويقول: أفترى أحداً يحفل بي لو أني أخذت أهاجم البوذية أو غيرها من الديانات التي لا يدين بها أحد في مصر؟ ولكن أغيظ النصارى حين أهاجم النصرانية وأهيج اليهود حين اهاجم اليهودية وأغيظ المسلمين حين أهاجم الإسلام. ودلالة ذلك أن دين الإسلام دين محلي لا سماوي مطلق قمته وخطره في المحلية وحدها ولو قاله النبي صلى الله عليه وسلم في اجتماع بشري آخر غير الاجتماع العربي لما حفل به أحد لأنه عندئذ لا يتصل بحياة ذلك الاجتماع بقليل أو كثير.

والمعنى أن القرآن حسب "طه حسين"، هو مرآة لأفق خاص من الحياة هو افق الحياة في شبه الجزيرة العربية وفي مكة بوجه الخصوص وما في القرآن من عقائد لا يمثل إلا عقائد تلك البيئة. فحديثه عن النصرانية هو حديث عن نصرانية العرب دون نصرانية السريان فضلاً عن نصرانية القسطنطينية أو نصرانية مصر أو نصرانية روما وحديثه عن مودة النصارى في مقابل اليهود في قوله: لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ {المائدة/٨٢}، يرجع إلى أن احتكاك المسلمين بالنصارى كا ضعيفا على العكس من احتكاكهم باليهود فقد كان قويا.. فاليهودية حسب قوله: قد البت عليه الإسلام وجاهده جهادا عقليا جدليا ثم انتهت إلى الحرب والقتال.

أما نصرانية النصارى فلم تكن معارضتها للإسلام ابان حياة النبي قوية قوة المعارضة اليهودية والوثنية لماذا؟. لأن البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية إنما كانت وثنية في مكة ويهودية في المدينة ولو ظهر النبي في الحيرة أو نجران للقى من نصارى هاتين المدينتين ما لقى من مشركي مكة ويهود المدينة. وبالمحصلة عند "طه حسين" أن القرآن مؤلف ومؤلفه هو النبي صلى الله عليه وسلم وهو انطباع لحياة العرب الدينية والسياسية والاقتصادية ونحوها وهو في ذلك

[١] راجع لتفصيل أكثر، موصللي، أحمد موصللي، موسوعة الحركات الإسلامية في العالم العربي وتركيا وإيران، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤م، ص ١٢٣.

أفضل من الشعر الجاهلي في تصوير تلك الحياة سوى أن كليهما انتاج بشري وكليهما يتحدث عن الاجتماع العربي الجاهلي. ولكن "طه حسين" يستبعد الشعر الجاهلي ويختار القرآن لأنه صادق لكونه انطباعاً دقيقاً لهذا الاجتماع.

كما أن القرآن وكما كان تعبيرا عن الحقائق في الاجتماع العربي لا كما صورها الشعر الجاهلي فهو أيضاً يعبر عن الاماني في تلك البيئة الاجتماعية ويسوق لذلك قصة العرب العاربة والعرب المستعربة فهو يرى أن فكرة العرب العاربة والعرب المستعربة والتي تقوم على أساس التقاء قبيلة عدنان في شمالي الجزيرة العربية بقبيلة قحطان في جنوبها وتحدثهما باللغة العربية جميعاً هي في الأساس قصة مصطنعة كانت تعبر عن آمال وأماني قريش في قيام وحدة سياسية وكتلة في مواجهة قوتي الفرس والروم.

ثم لا يكون القرآن، حسب رأى "طه حسين" معبراً عن واقع الاجتماع الجاهلي فحسب، بل أنه يعبر عن الآمال والأماني التي كانت تدور فيه وتشغل حظاً كبيراً من اهتمام افراده، ويجذب وعيهم نحو الحياة والقوة، ولذلك فهو يمثل تلك البيئة أصدق تمثيل.. فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست اسلك إليها طري امرئ القيس والنابغة والاعشى وزهير لأني أثق بما ينسب إليهم وإنما أسلك طريقا آخر وأدرسها في نص لا سبيل إلى الشك في صحته.. أدرسها في القرآن فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي.

أما استدلالات "طه حسين" على اسقاطاته فهي أن في القرآن أسلوبين متعارضين لا تربط الأول بالثاني صلة ولا علاقة مما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن هذا الكتاب قد خضع لظروف مختلفة وتأثير بيئات متباينة.. فمثلاً نرى القسم المكي فيه يمتاز بكل ميزات الأوساط المنحطة، كما نشاهد أن القسم المدني اليثربي تلوح عليه إمارات الثقافة والاستنارة.. وإذا دققتم النظر وجدتم القسم المكي ينفرد بالعنف والقسوة والحدة والغضب والسباب والوعيد والتهديد، ويمتاز كذلك بتقطيع الفكرة واقتضاب المعاني وقصر الآيات والخلو التام من التشريع والقوانين، كما يكثر فيه القسم بالشمس والقمر والنجوم إلى آخر ما هو جدير بالبيئات الجاهلية الساذجة التي تشبه بيئة مكة تأخراً وانحطاطاً.

أما القسم المدني فهو وديع لين مسالم يقابل السوء بالحسنى ويناقش الخصوم بالحجة الهادئة والبرهان الساكن الرزين، كما أن هذا القسم ينفرد بالتشريعات الإسلامية كالمواريث والوصايا والزواج والطلاق والبيوع وسائر المعاملات، ولا شك أن هذا أثر واضح من آثار التوراة والبيئة اليهودية التي ثقفت المهاجرين إلى يثرب ثقافة واضحة يشهد بها هذا التغيير الفجائي الذي ظهر على أسلوب القرآن.

وغاية ما انتهي إليه "طه حسين" إجمالا هو أن الاجتماع الجاهلي قبل الإسلام كان اجتماعاً حضارياً ... والحياة فيه كانت حافلة بالكياسة السياسية والنشاط التجاري الاقتصادي والنهضة الدينية. وأن القرآن قد استغل المقدسات الدينية في مكة وفي مقدمتها البيت الحرام أول بيت وضع للناس بمكة والذي قام على عمارته إبراهيم والد إسماعيل وظاهره أن القرآن أو محمد صلى الله عليه وسلم اضطر إلى قبول قصة اسماعيل وتعلمه العربية اضطرارا مع انها خرافة أثبتت الحقائق العلمية والتاريخية عدم وقوعها. وهو أي = محمد صلى الله عليه وسلم= اضطر إلى ذلك حتى لا يفقد

السلاح "سلاح المقدسات" الدينية القائمة في مكة وحولها في صراعه مع خصومه القرشيين الذي كانوا على استعداد نفسي لقبول القصة رغبة منهم في الوحدة العربية وفي التكتل العسكري ليكونوا القوة الثالثة في مواجهة قوتي الفرس والروم.

فالقرآن لم يكن جديدا كل الجدة على العرب فما فيه من عقائد كانت تعرفها مكة وتعرفها العرب في شبه الجزيرة العربية وآية ذلك وعلامته هي قبول من قبل العرب بالرسالة المحمدية ومعارضة من عارض منهم.. فلولم يكن القرآن مألوفا لديهم لما عارض من عارض ولا قبل من قبل ولا حفل به أحد ولا كان له أي خطر. وهكذا فإن دعوة القرآن دعوة محلية في اجتماع خاص وفي حياة خاصة ولهذا فالقرآن انطباع واضح لهذا الاجتماع الخاص في حياته الخاصة يظهر ذلك في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وسيرته.

وعلى هذا فالقرآن محدود المكان محدود الزمان. ونتاج هذا كله أن القرآن ليس وحياً لرسالة الله إذ لو كان وحياً من عند الله لكان للناس جميعاً في كل مكان وفي كل جيل، ولو كان وحياً أيضاً لرسم خطة جديدة لهداية الناس في عقيدتهم، ولا ما كان حاكيا عما كان عليه بعض أفراد الاجتماع الإنساني هم الاجتماع العربي، ثم أنه حتى هؤلاء أنفسهم لم يكونوا في جهل ولم يكونوا في ضلال حتى يحتاجوا لرسالة جديدة تدعو إلى الهداية. ومن ذلك أن القرآن فكرة بشرية لا معجزة إلهية فيه رد على الوثنية العربية وعلى المسيحية العربية وعلى اليهودية العربية. فهو كتاب عربي من بيئة عربية والنتيجة هي أنسنه القرآن كدين وكرسالة من الرسالات السماوية.

والواقع أن التشكيك في أدب الجاهلية لم يبدأ مع "طه حسين"، بل هو مقلد غير مجدد يتبع مبدأ التقليد والاستنساخ الذي انتهي إليه المستشرق "مرجليوث" كونه يعدُّ من أوائل من أثار مسألة الشك في الشعر الجاهلي حديثا[1]، اذ هو يعتقد أن ما يُقال إنه شعر جاهلي وبما فيه أيضاً وكل الشعر السابق على العهد الأموي موضع الشك[2]"، أما الشعر الجاهلي بالنسبة لـ"مرجليوث" فهو ليس وليد فترة ما قبل الإسلام بل هو نتاج مرحلة تالية لظهور الإسلام، والشعر الإسلامي لا يرجع بدوره للعصر الإسلامي، فبعد أن أبدى "مرجليوث" شكَّه في كيفية انتقال الشعر الجاهلي وحصَره في الكتابة أو الرواية الشفوية، مُثيرا شكوكا حول الطريقة الثانية. بما يفيد أن الشعر الذي يزعم أنه جاهلي إنما هو مرحلة تالية لنزول الوحي الإلهي لا سابقة عليه من منظور مرجليوث[3]. ومعلوم كيف أن هذا الموقف من الشعر الجاهلي والإسلامي بين مرفوض ومشكوك فيه، يحاول بطريقة ما أن يثير بعض الشبهات، ناهيك عن مقولات أخرى

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، مرجليوث، ديفد صمويل مرجليوث، أصول الشعر العربي، ترجمة وتعليق ودراسة إبراهيم عوض، دار الفردوس، ١٤٢٧ هـ ٢٠٠٦ م، ص ١٠٥.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص١٠٧.

[3] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، وينظر أيضا: دراسة للموضوع من وجهة نظر المستشرقين فيما جمعه عبد الرحمن بدوي من مقالات بعض المستشرقين: دراسة المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ترجمها عن الفرنسية والألمانية والانجليزية: عبد الرحمن بدوي، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٧٩م.

أطلقها هذا المستشرق وتبناها بعده "طه حسين" فرفْض الشعر الجاهلي والإسلامي أو التشكيك فيهما هو ما فتح الباب الى القول بأن القرآن هو مرآة الحياة الجاهلية.

بيد أن في الربط بين موقف كبير الكُتاب العرب "طه حسين" إزاء دين الإسلام واعجابه المفرط بأصول الحضارة الغربية، ما يحل اللغز ويرفع الاشكال، وهو ما يظهر في دعوته ليكون التراث الغربي والحضارة الغربية هي مركز اهتمام المصريين ومن ورائهم العرب وهاديتهم وملهمتهم في آن، كونها الدعوة الجهيرة التي ظل الحداثيون يدعون لها، في مقابل التشكيك في المركزية الإسلامية والنبوية، فيكون الحاصل رمياً خفياً إلى مركزية أوربا التي اعتزم "طه حسين" نقلها إلى المجتمعات الإسلامية. بمعنى أن "طه حسين" قد جعل من القرآن ومعجزته تصويرا ومعجزة للحياة العربية فحسب، وهو ما يعني في سياق التوجه الطاهوي الداعي إلى الرجوع إلى أصول الحضارة اليونانية ما معناه الدعوة الى احلال المعجزة اليونانية – التي يبنى عليها مستقبل الثقافة في مصر وفي العالم العربي – محل المعجزة القرآنية كونها في الحقيقة التاريخية ما هي إلا انطباع محلي لأحداث وقعت وانتهت في الجزيرة العربية. معارضاً بذلك وعي الذاكرة الدينية التي تبناها القرآن وتبعه في ذلك المؤرخون والمفسرون من كون النبي صلى الله عليه وسلم والشعب العربي هما مركز الاجتماع الإنساني.

والسبيل إلى ذلك واحدة فذه ليس لها تعدد وهي: أن يسير العالم الإسلامي سير الأوروبيين وأن يسلك طريقتهم ليكون لهم نداً، وليكون لهم شريكاً في الحضارة خيرها وشرها حلوها ومرها ما يحب منها وما يكره وما يحمد منها وما يعاب، لأن سبيل النهضة واضحة بينه مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء وهي ان نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم انداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها وحلوها ومرها وما يجب منها وما يكره وما يحمد منها وما يعاب، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع ... وأن العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل إن يتأثر بالبحر الابيض المتوسط ... وأن العقل المصري القديم ليس عقلا شرقياً، وقد نشأ هذا العقل المصري متأثراً بالظروف الطبيعية والإنسانية التي احاطت بمصر وعملت على تكوينها فإذا كان أن نلتمس للعقل المصري أسرة الشعوب التي عاشت حول بحر الروم ... وإن التاريخ يحدثنا بأن رضاء مصر عن السلاطين العرب بعد الفتح لم يبرأ من السخط ولم يخلص من المقاومة والثورة، بأنها لم تهنأ ولم تطمئن الا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة في ظل ابن طولون. لقد التزمنا أمام أوروبا بأن نذهب مذهبها في الحكم، ونسير سيرتها في الإدارة، ونسلك طريقها في التشريع، التزامنا هذا كله أمام أوروبا فلو هممنا الآن أن نتعود أدراجنا وأن نحيي النظم القديمة لما وجدنا الى ذلك سبيلا ولوجدنا امامنا عقبات ...

فالعقل عنده ظهر بمظهرين مختلفين أحدهما في الشرق وهو الآن يلقي السلاح ويسلم للمظهر اليوناني. فعند "طه حسين" إذا أن هذا الذي أبدعه اليونان في العلم والفن والأدب والسياسة والديمقراطية هو أصل الحضارة الحديثة التي أصبحت الآن عالمية تفرض نفسها كنموذج ينبغي أن يحتذى به وما عدا هذا الطريق – حسب تعبيره – فهو إضاعة

للوقت[1] على هذا فالطريق إذن وحيد وهو الدخول إلى الحضارة الغربية من الأبواب أي من الأصول بدلا من الاقتداء السطحي فيجب معرفة هذه الحضارة من أصولها حتى تكون المشاركة فيها منتجة وعلى النخبة المستنيرة يقع العبء وتقع المسئولية.

ولذلك فمن الجهل والخطأ إن هذه الحضارة المادية الخالصة. انها نتيجة العقل، انها نتيجة الخيال، انها نتيجة الروح، انها نتيجة الأخصب المنتج، نتيجة الروح الحي الذي يتصل بالعقل ويدفعه الى التفكير ثم الانتاج. ان حديث الشرق الروحي هذا الحديث لإغناء فيه، وهو يضحك إذا نظرنا إليه نظرة عامة، ولكن هذا الحديث خطر لأنه يلقي في روح الشباب بغض الحضارة الأوربية التي يعرفونها فتثبط هممهم وتضعف عزائمهم ... إن مصر لن تظفر بالتعليم الجامعي الصحيح ولن تفلح في تدبير مرافقها الثقافية المهمة الا إذا عنيت بهاتين اللغتين اليونانية واللاتينية لا في الجامعة وحدها بل في التعليم العام قبل كل شيء.

شيء آخر لابد من التفكير فيه، "مراجعته" هو أن التفكير الأزهري القديم قد يجعل من العسير على الجيل الأزهري الحاضر اساغة الوطنية والقومية بمعناه الأوربي الحديث ... وإن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساساً للقومية السياسية ولا قواماً لتكون الدول. إن المسلمين قد اقاموا سياستهم على المنافع العملية وعدلوا عن اقامتهم على الوحدة الدينية واللغوية والجنسية أيضاً وقد فطنوا منذ عهد بعيد الى أصل من اصول الحياة والحديثة وهوان السياسة شيء والدين شيء اخر[1]. ويدور "طه حسين" حول ما يسميه مشكلة اللغة العربية والمشكلة تأتي في نظرة مما يضيفه إليها رجال الدين من قداسة باعتبارها لغة دينية، وهو يريد أن يعتبرها لغة وطنية اولاً وقبل كل شيء. فهي – في رايه ملك لنا نتصرف فيها كيف نشاء ولا حق لرجال الدين في قداسة باعتبارها لغة دينية، وهو يريد أن يعتبرها لغة لرجال الدين في ان يفرضوا وصايتهم عليها. وهذا فيما يبدو سبب آخر يضاف الى الاسباب السابقة التي تدفع "طه حسين" الى مهاجمة الأزهر، والمطالبة بعزلة عن الوصاية على اللغة العربية.

و"طه حسين" لا يطالب بإلغاء المدارس الأجنبية، بل هو يقرر أنه نافر من ذلك أشد النفور لا لأن التزاماتنا الدولية تحول بيننا وبيد ذلك، بل لام حاجتنا الوطنية التي تدعو الى الاحتفاظ بهذه المدارس والمعاهد. وهو يدعو إلى ألا تقصر الدراسات الأدبية في مدارسنا على الأدب العربي بل يجب أن ندرس الأدب الاجنبي على أن يكون تدريسها باللغة العربية، وكلام "طه حسين" هنا يلبس ثوب الوطنية والتعصب للغة القومية ولكن مقصدة الحقيقي الذي يتفق في الكتاب كله هو نشر آداب الغرب وثقافته على اوسع نطاق، وذلك هو ما تفعله الدول الاستعمارية الآن، على

[1] راجع لتفصيل أكثر، طه حسين، رحلة الصين، دار القلم للملايين، بيروت، ط١، ص ١١٤.

[1] راجع لتفصيل أكثر، مستقبل الثقافة في مصر، المجموعة الكاملة، الشركة العالمية للكتاب، ط١، ١٩٨٢م. ص ٥ ٦ ٨ – ٩ – ١١ وما بعدها.

أن الأولى بأن تدعو إليه "طه حسين" هو أن تترجم كتب العلوم من طب وهندسة وزراعة وطبيعة وكيمياء الى العربية وأن تدرس هذه العلوم في الجامعات المصرية[١].

ويمضي "طه حسين" في سائر كتابة على تقدير صلات مصر بالغرب أوثق من صلاتها بالشرق حتى أنه يجوز على التاريخ في بعض الأحيان كي يقيم به مذهبه الذي يزعمه وذلك في مثل تصويره العرب بأنهم غزاة دخلاء لا يطمئن إليهم المصريون في الوقت الذي يصورهم فيه مطمئنين الى الفتح اليوناني لا ينكرون ولا يتمردون عليه. ولذلك نجده وفي مطلع قدومه إلى مصر في عام ١٩٢١م تجربة كتاب أرسطو" نظام الأثينيين " وهو الترجمة ذات الدلالات الخاصة في التوجه الحداثي الطاهوي لا سيما والظرفية التي كانت تجتازها مصر آنذاك وهي الدلالات الآتية[٢]: الدلالة الأولى / ان في كون الكتاب تعريفا بنظام اليونان السياسي فليس ذلك بجديد يضيفه "طه حسين" إلى المكتبة والفكر العربي المصري بل لأن هذا المخطوط وهو الذي تم العثور عليه في مصر له حجية كبرى في توجه "طه حسين" إذ فيه تأكيد على أن صلات مصر الثقافية قديمة وضاربة في القدم.

والواقع أن ما انتهي إليه عميد الكُتاب العرب حول الإسلام ما هو الا هراء لا قيمة له، لأن الإسلام ليس ردة فعل على الوثنية في الحجاز، كوننا نجد أن القرآن أدان الوثنية إدانة كاملة بل هو ينهى الى نقد جميع أنواع الانحرافات عن التوحيد وجميع ألوان الشرك التي كانت سائدة لا في الجزيرة العربية فحسب بل في جميع أرجاء العالم خارج الجزيرة العربية، بآية ان الوحي الإلهي يحرم عبادة الشمس والقمر والأجرام الفلكية الأخرى التي كانت سائدة في بعض مناطق الجزيرة العربية كما كانت سائدة في الشرق وفي الغرب[٢].

وقد فات على عميد الكُتاب العرب وأساتذته من المستشرقين أن القول بوثنية الإسلام تكذبها حقائق القرآن الساطعة، وهو ما يدركه كل قارئ مبتدئ للقرآن الكريم، كونه وفي العشرات من سياقاته ينهي عن عبادة الاوثان والجبال والأشجار والأنهار والظواهر الطبيعية مثل السحاب والبرق والرعد. يقول تعالى: وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ {فصلت /٣٧}. ويقول: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاء {الحج /١٨}. ويقول: هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْشِىءُ السَّحَابَ الثِّقَالَ * وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلاَئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاء وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ {الرعد ١٣/١٢}.

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٥ ٦ ٨ – ٩ – ١١ وما بعدها.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، على أوميل، الإصلاحية العربية، مرجع سابق، ص ١٢٤.

[٢] وجد معبد السماء في بكين ووجود أهرامات لعبادة الشمس والقمر والأجرام الفلكية في جنوب شرق آسيا وعبر شمال إفريقيا إلى أمريكية الجنوبية.

كما ينهى الله في القرآن عن تأليه الملائكة والأنبياء والأشخاص "الأساطير والنجوم" البارزين كما كان الناس في شتى أنحاء العالم يفعلون ولا يزالون. يقول تعالى: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ {آل عمران /٦٤}. كذلك ينهى الله تعالى في القرآن عن عبادة إلهين، إله للخير وإله للشر، أو إله النور وإله الظلمات، كما كان المجوس يفعلون. يقول تعالى: وَقَالَ اللّهُ لاَ تَتَّخِذُواْ إِلهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلهٌ وَاحِدٌ فَإيَّايَ فَارْهَبُونِ {النحل /٥١}. ويقول: الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُونَ {الانعام /١}، وفي السياق نفسه يستنكر القرآن تأليه عيسى عليه السلام وجعل الأبناء والبنات لله، وفكرة التثليث والتجسد، وغير ذلك من الشرك والانحرافات عن التوحيد، فالقرآن عالمي من ناحيتي التناول والرسالة على السواء، فلا داعي للمسلمين لاختلاق قصة للوثنية في الحجاز على غرار ما كان سائدا في النقب، كما يزعم "نيفو" وأمثاله. وبالجملة فإن مزاعم نيفو فاسدة ولا أساس لها من الصحة.

ولقد احتوى القرآن على تفاصيل تاريخية لسيرة الأنبياء والمرسلين السابقين وهو التاريخ الذي لم يكن يعرف العرب عنه شيئاً سوى الأحبار والرهبان، وكانوا على خلاف فيما بينهم، أما أمة العرب فقد كانوا بحكم أميتهم الدينية لا يعلمون شيئاً عنه، فلما جاءهم النبي محمد بتاريخ الرسل والأنبياء مفصلاً، أعترف به الرهبان والأحبار وصدقوه فيما روى عن ربهِ واضحاً جلياً، وخرجوا من دين كانوا علماءه وتبعوا محمداً. يقول تعالى: تِلْكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ {هود /٤٩}.

وقد حصل هذا في عدة مناسبات في عهد النبي محمد بن عبد الله، ومنها حيث كان اليهود يبشرون بظهور نبي قرب زمانه يخرج من بلاد العرب، وكانوا يتهددون العرب بأنهم سيتبعونه ويقتلونهم معه قتل عاد وإرم. فلما ظهر محمد بن عبد الله، وأقام في المدينة كان العرب المؤمنون يلقون اليهود ويذكرونهم بما كانوا يقولون من بشارات فيعترفون ويعلنون إيمانهم ثم إذا خلا بعضهم ببعض أنكر بعضهم على بعض الاعتراف بما يعلمون من أمر النبي محمد، لأن ذلك سيجعل العرب شاهدين عليهم يوم القيامة وظنا منهم إن الحساب سيكون على الشهادة فقط. فأخبر القرآن حاكياً حالهم وكشف قولهم الذي قالوه سراً بينهم، فما كذبوا ما قاله ودخل منهم جماعة في الإسلام. يقول تعالى: وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ قَالُواْ آمَنَّا وَإِذَا خَلاَ بَعْضُهُمْ إِلَىَ بَعْضٍ قَالُواْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ {البقرة /٧٦}.

كما أخبر الوحي الإلهي عن أحداث ستكون في المستقبل وفي عهد النبي محمد، وبعده، فجاء مرور الأيام تفسيراً لما أنبأنا به ومن أمثلة ذلك، الإخبار بأن الروم ستغلب الفرس في بضع سنين أي أقل من عشر سنوات، بعد أن فرح الوثنيين الكفار في مكة بانتصار الفرس على الروم، وتأهبوا على كذب ما وعد الله في كتابه فما مرت السبع سنوات إلا وتحقق ما وعد الله: غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ

وَمِن بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ * بِنَصْرِ اللَّهِ يَنصُرُ مَن يَشَاء وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ {الروم ٢/٥}. وقد عرف العصر الحديث أن منطقة البحر الميت هي أكثر الأراضي انخفاضًا في العالم: فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ... الآية، وقد جرت المعركة الأولى بين الفرس والروم في منطقة البحر الميت.

وهكذا فإن القرآن الكريم لا يطرح نفسه على أنه ردة فعل على الواقعة العربية الوثنية الأولى، بقدر ما يقدم نفسه كرسالة إلهية خاتمة للإنسان مطلق الإنسان باختلاف الزمان والمكان، يقول تعالى: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ اللّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ {البقرة /١٨٥}. ويقول: نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ * مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِآيَاتِ اللّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ {عمران ٣/٤}.

ويقول: كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ {آل عمران /١١٠}. ويقول: رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا * لَّكِنِ اللّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلآئِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللّهِ شَهِيدًا {النساء ١٦٥ /١٦٦}. ويقول: هَذَا بَلاَغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُواْ بِهِ وَلِيَعْلَمُواْ أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ {إبراهيم /٥٢}.

المطلب الثالث: الدلالة القرآنية ونفي خطاب الحالة الوثنية. من الملاحظ أن دعوي وثنية الإسلام لم تقتصر على كبير الكُتاب العرب "طه حسين" تلميذ الاستشراق الوفي، وإنما استشرت المزاعم ذاتها من بعده لدى الكثير من الكُتاب العرب، تحت لافتة أن دين الإسلام قد استمد معظم شرائعه إن لم يكن كلها من شرائع العرب "الوثنية" قبل الإسلام بعد أن هذب بعضها وشذبه[١]، فـ"طيب تيزيني" يزعم أن الإسلام المحمدي تبنى الألفاظ والأفكار التي كانت في الجاهلية[٢]، ومثل لذلك بـ: القرآن والسورة والآية، والتيمم والفسق وتحريم الخمر وقطع يد السارق وتحريم القمار والحج والاغتسال والصلاة إلى القبلة مكة والقدس وصوم عاشورا والدعاء والإيمان بالله الواحد والختان وحف الشارب مع ترك اللحية، والإيمان بالشياطين والجان والإيمان باليوم الآخر والحساب[٣] ... تقبيل الحجر الأسود والاهتمام به، الطواف حول الكعبة وصوم عاشوراء وذبح الأضاحي والعمرة [٤].

[١] استفدنا كثيراً في هذه الدراسة من دراسة، باحُو، أبو سفيان مصطفى باحُو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٤٣٣ هـ ٢٠١٢ م. ص ٤٥ وما بعدها.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، باحُو، أبو سفيان مصطفى باحُو، المرجع السابق، ص ٦٦.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، طيب ديزيني، مقدمات أولية، مرجع سابق، ٣٦.

[٤] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ١٥٤.

وبالمحصلة فإن الإسلام في نظر "طيب تيزيني"، نسخة كربونية للوثنية الجاهلية ولا علاقة له بأية قوى غيبية أو بالله والوحي ونحو ذلك، باعتبار أن الإسلام المحمدي ما هو إلا حركة سياسية ذات منزع ديني، استوعبت الحركات الدينية المعاصرة لها والأفكار والمعتقدات السائدة في بيئتها، بتخطيط وتدبير وإشراف نصراني.

أما النبوة الكريم بحسب "القمني" فإنها دعوي لا جدوى منها كونها لم تخدم الإنسانية بشيء[١]، يقول: ... إن كل معجزات الأنبياء السابقين لم تخدم الإنسانية في شيء، فالريح التي سخرها الله لحمل بساط الريح السليماني لم تخدم الإنسانية في شيء. وجن سليمان بكل حشدهم لم يقوموا بإنتاج مَصْل مضاد لأي مرض، ولم يطوروا إنتاج النبات والحيوان لإطعام مزيد من الأفواه الجائعة كما فعل العلم، ولم يقيموا مصنعا للطائرات في وجود بساط الريح، بل إنهم لم يقيموا لسليمان نفسه صروحا شاهدة كما لرمسيس وخوفو وأمنحتب، ولم يقم المسيح بتعليم تلاميذه كيفية شفاء المرضى حتى يتم تعميمها للحد من آلام البشر توفيرا لوقت طويل استغرق ألفي سنة بعده[٢].

ولم يخرج "العروي" عن المعنى العام للسياق الحداثي الإلحادي، عندما قرر أن النبي جاء العرب بما عهدوه وألفوه مثل الختان والتضحية وتقديس البيت والتبرك بزمزم، ولو أقدم على تجاهلها لكذبوه[٣]. وبحسب "حسن حنفي"[٤]، فإنه لا يجوز تصديق الأنبياء في الأمور النظرية لأنهم جهلوا أشياء كثيرة، وكثير من أقوالهم تناقض العلم، بل لا يجوز عنده تصديقهم في غاية الوحي وجوهره ... والوحي المكتوب عند "حسن حنفي" قابل للتغيير والتبديل، وخاضع للتحريف والتزييف، ... وعنده انهم دفعوا الناس إلى التطرف بدلا من تقويمهم، في حين استطاع الملوك استمالتهم دون أدنى مقاومة، ولم يتسامح الأنبياء معهم حتى مع أكثر الملوك إيمانا إذا كان سلوكهم مناقضا للدين، أي أن الأنبياء أضروا بالدين أكثر مما نفعوه ... فالملوك أرحم بالعباد من الأنبياء في نظره، ولم تجن الإنسانية من الأنبياء إلا الضرر، بل الضرر الكثير.

أما "خليل عبد الكريم"[٥]، فيرى أن الإسلام ورث الكثير من عرب الجزيرة واستعار العديد من الأنظمة التي كانت سائدة بينهم في شتى المجالات: الأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية والحقوقية والسياسية واللسانية ... فالكثير من القراء قد يدهش عندما يعرف أن الإسلام قد أخذ من الجاهلية كثيرا من الشؤون الدينية أو التعبدية، ويذكر منها الحج والعمرة وتعظيم الكعبة وتقديس شهر رمضان وحرمة الأشهر الحرام وثلاثة حدود الزنا وشرب الخمر والقصاص والدية والقسامة والعاقلة ... وتعظيم إبراهيم وإسماعيل والاجتماع العام يوم الجمعة ... هذه بعض الشعائر الدينية أو التعبدية التي استعارها الإسلام من القبائل العربية ... يدل دلالة أكيدة على أن التقاليد العربية التي كانت

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، القمني، سيد محمود القمني، أهل الدين والديمقراطية. دار مصر المحروسة ط١، القاهرة ٢٠٠٦م. ص ٧٩.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٣٢.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، العروي، عبد الله العروي، السنة والإصلاح. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء وبيروت، ط٢، ٢٠١٠م، ص١٠١.

[٤] ٣ راجع لتفصيل أكثر، اسبنوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، دار التنوير بيروت. ط١، ٢٠٠٥م. ٥٠– ٥١ ٧٣.

[٥] راجع لتفصيل أكثر، عبد الكريم، خليل عبد الكريم، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية. دار مصر المحروسة القاهرة ط١، ٢٠٠٤م، ص ص ١٤١٥ ١٦ ٢٣ ٣٩.

سائدة في الفترة السابقة على البعثة المحمدية تركت آثارا واضحة لا على النصوص المقدسة فحسب، بل سلوكيات المسلمين من ذوي السابقة.

وذكر أن الإسلام ورث كذلك من ديانة الحنيفية، النفور من عبادة الأصنام، وتحريم ما ذبح عليها، وتحريم شرب الخمر وحد شاربها، وتحريم الزنا، وحد مرتكبيه، والاعتكاف في غار حراء، وقطع يد السارق، وتحريم أكل الميتة، والدم، ولحم الخنزير، والنهي عن وأد البنات، والصوم، والاختتان، والغسل من الجنابة، والإيمان بالبعث والنشور، والحساب، والإيمان بالله وحده والدعوة إلى عبادته[1] ومنها صلاة الخوف وصلاة الكسوف والخوف والولاء. وبذلك يمكنه أن نؤكد ونحن على ثقة شديدة بأن الإسلام ورث من العرب الشيء الوفير، بل البالغ الوفرة في المناحى كافة التعبدية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحقوقية ... الخ، فأما الشعائر الاجتماعية فمنها الرقى والتعاويذ، والعناية بالإبل والأنعام، وتعدد الزوجات، والتفرقة بين العرب والعجم، والتمييز بين العرب والأعراب، والنظرة إلى الزراعة وأهلها والجزية، وأكل العشور أي: الزكاة، والاستجارة والجوار، وحرمة. النسب والاسترقاق، وأن الإسلام تأثر بتقاليد العرب وأنه ورث منهم هذا التقليد أو العرف[2].

وأما الشعائر الجزائية: فالعاقلة، أما الشعائر الحربية: خمس الغنائم والسلب والخمس. وأما الشعائر السياسية: الخلافة، ولهذا لم يعين النبي صلى الله عليه وسلم خليفة لأنه متبع للتقاليد العربية القديمة، والشورى، نسخها الإسلام ونقلها بنفس الصورة والملامح، ويقول: هل بعد ذلك شك في أن الشورى هي ميراث من القبائل العربية السابقة على الإسلام. بل زاد وأكد أن الجاهلية المسودة للأنظمة الإسلامية، وما عليك إذا أردت أن تفهم عبارة في المبيضة أي: الإسلام إلا أن ترجع للمسودة[3].

ويذكر أن الإسلام ورث مجموعة من الطقوس والشعائر من الجاهلية، مثل الحج والعمرة، وتقبيل الحجر الأسود، وصلاة الاستسقاء، وبيّن أن صلاة الاستسقاء تعلمها النبي صلى الله عليه وسلم من جده عبد المطلب لما أقامت قريش طقوسا تشبه صلاة الاستسقاء، وهو غلام، وزاد كذلك أن صلاة الكسوف والخسوف طقوس وشعائر ورثها النبي من عصره، يقول: إذا راقبنا أثر كسوف الشمس وخسوف القمر على محمد صاحب الشريعة، وما يلم به أو يعتريه خلالهما، وما كان يقوم به من طقوس وشعائر لانجلائهما يتوثق لدينا أنه ابن مجتمعه الذي تربى فيه وعاش في تلافيفه أربعين عاماً قبل البعثة واثني عشر بعدها[4].

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ص ٢ ٢٥ ٢٦ — ١٩٤.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ص ١٥ ٢٩ ٣٢ ٣٤ ٤٣ ٤٦ ٤٩ ٥٠ — ٥٣ ٥٦ ٥٩٦٤ ٦٥.

[3] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ص ٦٩ ٧٢ ٧٧٧٩ ٨٠٨٣ ٩٤٩٨.

[4] راجع لتفصيل أكثر، عبد الكريم، خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، دار مصر المحروسة. القاهرة ٢٠٠٤م، ص ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ — ١٨٦.

وينكر "محمد أحمد خلف الله" مصدرية الإسلام ويجعله خاصاً بالوثنية العربية[1]، يقول: إن الإسلام قد جرب أولا في جزيرة العرب، وحين نجحت التجربة خرج به الذين جربوه إلى أمم أخرى غير العرب. إذن الإسلام تجربة نجحت، فلما نجحت صُدرت. ويقول: الله معبود عربي، وأول بيت له بني بأرض العرب، من قبل أن يكون الإسلام ... وهكذا نستطيع أن نذهب إلى عروبة المرسل للرسالة، التي تعرف باسم الإسلام[2]. وهو يقصد بالمرسل للرسالة: الله تعالى، فهو عربي كذلك. وهو لا يقصد طبعا الإيمان بوجود إله، يتكلم العربية، لا، يقصد أن العرب هم الذين اخترعوا لهم إلها عربيا، وجعلوا له صفات معينة، يقول: إن الإسلام ليس إلا النظام الديني للأمة العربية أولا وقبل كل شيء ... إن العروبة هي الأصل وإن الإسلام هو الفرع ... إن العروبة هي القاعدة والأساس وإن الإسلام هو بعض أجزاء المقام على هذه القاعدة[3].

أما "محمود إسماعيل"، فيقول: إن الإسلام نفسه اعتمد الكثير من التقاليد والنظم الجاهلية في صياغة شريعته[4]. وقال عن الموروث الإغريقي والهليني والفارسي والهندي والصيني وغيره: بل يمكن القول إن النص القرآني نفسه كان قد تأثر بذلك الموروث[5]. ليؤكد أن القرآن وإن نفى تعلم النبي صلى الله عليه وسلم من قوم أجانب فلم ينف الاتصال معهم، ليخلص من بعدها إلى أن تعبير قوم آخرون والذي يتبادر إلى الذهن أن الكفار لم يكونوا ليقولوا ما قالوه مما حكته الآية، لو لم يروا أو يعرفوا أنه كان للنبي صلى الله عليه وسلم حلقة أو رفاق يجتمعون إليه ويجتمع إليهم، ويتحدثون في الأمور الدينية، وليس من المستبعد أن لم نقل من المرجح أن هذا كان قبل البعثة ثم أمتد إلى ما بعدها ... إلى أن يقول: ما أتى به محمد، ما هو إلا استنساخ لما قدم سابقوه ومعاصروه، في استدلال خارج سياقه لقوله تعالى: هَذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالحقيقة انا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ {الجاثية /٢٩}[6].

ولو أنه أراد أن يقرأ السياق كاملاً لبان له خلاف ما أراد. يقول تعالى: وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرضِ وَيَومَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَخْسَرُ الْمُبْطِلُونَ * وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ * هَذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالحقيقة انا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ * فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ * وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ وَكُنتُمْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ * وَإِذَا قِيلَ

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، مقال خلف الله، محمد أحمد خلف الله، تحت عنوان الإسلام هو البدائل الإلهية للمتغيرات العربية. جريدة الأهرام يوم ١٦/ ١٩٨٧/٠٩. عن العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، مرجع سابق، ص ١٢٥.

[2] راجع لتفصيل أكثر، خلف الله، محمد أحمد خلف الله، في ندوة العروبة والإسلام، علاقة جدلية، المنعقدة في بيروت سنة ١٩٧٨، عن العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، مرجع سابق، ص ١٢٥.

[3] راجع لتفصيل أكثر، خلف الله، محمد أحمد خلف الله، في محاضرة في رابطة الأدباء بالكويت حول العروبة والإسلام، عن العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، مرجع سابق، ص ١٢٦.

[4] راجع لتفصيل أكثر، لحسن وريغ وأشرف عبد القادر، العلمانية مفاهيم ملتبسة، رؤية للنشر والتوزيع ٢٠٠٩م. ص ٩٦.

[5] راجع لتفصيل أكثر، إسماعيل، محمود اسماعيل، قراءات نقدية، مرجع سابق، ص ٩٣.

[6] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ٢٤٦.

إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ * وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُون * وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاء يَوْمِكُمْ هَذَا وَمَأْوَاكُمْ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن نَّاصِرِينَ * ذَلِكُم بِأَنَّكُمُ اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَغَرَّتْكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ * فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَهُ الْكِبْرِيَاء فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ {الجاثية ٢٧/٣٧}.

والحق أن ما يقول به هؤلاء الكُتاب العرب ونحوه من غثاء، هو مجرد هراء في هراء، كونهم يتجاهلون أن دين الإسلام كدعوة للتوحيد ونبذ عبادة الاصنام والمادة في صورها المختلفة عبر التاريخ الإنساني، فإنه لم يبدأ برسالة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، بل دعوة التوحيد دعوة واحدة منذ آدم عليه السلام الى بعثة الرسول الكريم، وهو ما يفسر تشابه التشريعات والتعاليم والوصايا والعبادات، بل الوحدة في التماس الرؤى والتصورات الصحيحة عن الله والإنسان والحقيقة والحياة والتاريخ، فهي تكون موحّدة أو تكاد في التاريخ ما قبل الرسالة الإسلامية والى اليوم، لولا التحريف الذي الم بها، كما أن المسلمون على مدار التاريخ مخاطبون بتكاليف الدين والرسالة المنزلة، يقول تعالى: يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ * فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ * فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّى حِينٍ {المؤمنون ٥١/٥٤}، فالخطاب في الآية يتوجه إلى أمة الرسول وإلى اجتماعهم الذي يشيدوه وكأنهم على صعيد واحد، والحقيقة إن الأمر كذلك، فجميع الفوارق الزمانية والمكانية بينهم لا اعتبار لها أمام وحدة الرسالة المنزلة ووحدة الأمة، أي المقصد والوجهة التي ينتمون إليها، فالآية تقرر من جهة أن الرسل من ذات الطبيعة الخلقية التي منها سائر البشر، وتأمرهم بأكل الطيبات من الرزق، ومن جهة فإنها تطلب منهم أن يعمروا الأرض ويخلفوها بالعمل الصالح الذي فيه يكون للناس مقصد وهدف وغاية متصلة بالله تعالى.

وتقرر أنه رغم آماد الزمان وأبعاد المكان، فإن ذلك يتلاشى لتظهر الحقيقة جلية بوحدة الرسالة المنزلة ووحدانية الخالق ووحدة الاتجاه والأمة الذي يتجهونه أجمعين، فإن أمتهم ومقصدهم واحد، وأن الله ربهم فليتقوه، وتقرر أن الناس بعد الرسل قد يتنازعون أمور الرسالات فيصيرون فرقاً وأحزاباً، بمعنى أن الرسل قد مضوا إلى الله تعالى أمة واحدة ذات كلمة واحدة وكيان واحد ووجهة واحدة، فإذا الناس بعدهم أحزاب متنازعة وفرق متحاربة لا يجمعهم منهاج ولا تتولاهم رسالة ولا شريعة، وهو الوضع الذي إذا ما أريد له أن يتغير فتعود وحدة كيان الأمة وكلمتها وبالتالي وحدة السياسة الإنسانية فإن ذلك رهين الالتزام بأمة الرسل وملتهم كأصل في السياسة الإنسانية، أما وأن الناس المستخلفون قد تقطعوا الأمر بينهم زبراً كل فرح بما عنده، فإن الأمر لا محالة صائرة إلى الانحراف بصور مختلفة كما ورد في القرآن.

ودلالة ذلك أن التشريعات والشعائر والعبادات والمعاملات كانت وستكون هي ذاتها على مدار التاريخ في سائر الأديان أعنى "أديان التوحيد"، وأن غشيها التحريف والتبديل، يقول تعالى: شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ

وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فإن اللهِ سَرِيعُ الْحِسَابِ * فإن حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فإن أَسْلَمُواْ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ * إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الِّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ {آل عمران ١٨/٢٢}، ويقول: وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ {المائدة /٤٨}، فيكون اشتمال دين الإسلام على الشعائر والعبادات المشار إليها هي بقية من أديان التوحيد السابقة لرسالة الرسول الكريم، لا سيما دين إبراهيم عليه السلام الذي هو دين الإسلام نفسه عقيدة وشريعة وعبادات، وليس بقايا من الوثنية العربية التي لا قبلة لها بهكذا تشريعات ووصايا وتعاليم وأوامر أخلاقية.

لأن جميع شرائع الأنبياء والرسل هي متفقة في أصول العقيدة والأخلاق الفاضلة وكثير من العبادات والفضائل، يقول تعالى: شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاء وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ * وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِن بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ * فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ {الشوري ١٣/١٥}، وهكذا فإذا كانت ثمة اشكال للعبادات أو نحوها موجودة في الجزيرة العربية، وجاءت مشتركة مع الإسلام في أمور عدة، وقد تركت هذه الأديان آثارا واضحة على سكان الجزيرة أو على غيرهم من سكان المعمورة، فإنها بقية من أديان التوحيد لا سيما دين إبراهيم عليه السلام كاثر باقي حتى بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فيه بقايا من اشكال الشعائر والعبادات والمعاملات، كالحج والعمرة وتعظيم الكعبة والأضحية والختان ... الخ.

ولهذا كان يقال لمن اتبع النبي صلى الله عليه وسلم في بداية الدعوة: صابئ، أي: صبأ وعاد لدين إبراهيم. يقول تعالى: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ {البقرة /٦٢}، وما دين إبراهيم وكافة الأنبياء فما هو إلا دين الإسلام، يقول تعالى: مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلاَ نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَاللهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ {آل عمران ٦٧/٦٨}، وبالتالي فلما بعث الله نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم أرسله بتجديد الدين الذي كانت بعض بقاياه موجودة في جزيرة العرب وغيرها كالشام واليمن

... الخ. فمن المتوقع إذن أن يتفق الشرع الجديد مع الشرائع السابقة التي بقيت موجودة في المجتمعات. فقد كان العرب يعظمون الكعبة ويسيرون على إرث أبيهم إسماعيل من تعظيم الكعبة والحج والاعتمار. فالإسلام لم يرث من الوثنيات القديمة أو غيرها شيئا[1].

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فإن ما فات على هؤلاء الكُتاب العرب، هو أن الوحي الإلهي، وأن احتفظ لنفسه بالنظام أو الشعيرة أو العبادة نفسها في تاريخ العرب، بعد تحريفها وافراغها من حمولتها العقدية والايمانية من حيث هي لفظة وحروف، فإنه يتجاوز معناها في الدلالة العربية الوثنية، ويضفي إليها معناها التوحيدي مرة أخرى، متجاوز لمعناها الجاهلي الذي كان لها في الاستعمال الوثني، من ذلك مثلاً كلمة "المؤمن" التي أضاف إليها القرآن أوصافاً بها يسمى المؤمن مؤمناً، وكذا كلمة المنافق والكافر والفاسق وغيرها، فالعرب لم تكن تعرف من الكفر إلا الغطاء والستر، ولكن القرآن أضاف لها من المعاني ما نقلها من مجال اشتغالها الأول إلى مجال اشتغال اصطلاحي توحيدي متجدد.

وبذلك فإن المعاني الشرعية نحو الصلاة والزكاة والصوم وغيرها فإن دلالتها لا تؤخذ إلا من الكتاب والسنة، كونها اخذت معاني توحيدية في القرآن الكريم ومثال ذلك، كلمة "الإسلام"، يقول: "معناه ظاهر وبيّن، وهو الطاعة والخضوع، ولكن القرآن رفع هذه الكلمة، فخصّها بطاعة الله مثل كلمة "الدين"، فإنه الطاعة في أصل اللغة، وقد استعمله العرب لطاعة الله. ثم لهذا المعنى البيّن وجوه ونتائج وتاريخ. والقرآن دلّ على كل ذلك، فنذكر ما يتعلق بهذه الكلمة من وجوهها.... [2]".

كما أن الوحي الإلهي قد يضيف للكلمة معني ما على المستوى اللساني، مع محافظته على المعنى اللغوي الأول للكلمة الذي كان لها قبل النزول: مثل كلمة الصوم والصلاة والحج، فهي شعائر قديمة ولكن زودها الإسلام بشرائط أعطته مواصفات أخرى خاصة. أو أنه يحافظ على الكلمة نفسها مع نقلها من مجالها الديني الوثني عند العرب في الجاهلية إلى مجال التوحيد، ويبدو هذا خاصة فيما يتعلق بأسماء الله الحسنى. وهكذا دواليك في الكلمات الأخرى. ومن ذلك يتضح الجانب الخصوصي للاستخدام القرآني للغة، ليحقق القرآن بذلك مبدأ الاستيعاب والتجاوز، وهو شأن كل دين جديد، فهو عادة ما يستعمل لغة الاجتماع الذي نزل فيهم ولكن ليبني خطاباً جديداً يروم الإقلاع بذهنية أولئك الأقوام ودعوتهم لإعادة النظر الجذرية في بنياتهم الفكرية والاجتماعية السائدة.

وبذلك تتقرر أهمية استخدام السياق القرآني، وأهمية تحقيق وعي علمي به وبالمعايير العلمية للخصوصية اللغوية للخطاب القرآني لاسيما معيار السياق، وذلك خلافاً للتصور الحداثي عند هؤلاء لفقه اللغة والمعاني، فإذا كانت خصائص اللغة دائماً ما ترتبط بخصائص الأمة التي تتكلمها بوصفها وسيطها للتصور العقلي، فإن لغة القرآن هي الوسيط الذهني للاكتشاف ماهية التصور التوحيدي للإسلام في الحياة. وبذلك فإن الوحي الإلهي في عرضه لرؤية

[1] راجع لتفصيل أكثر، أبو المنذر، هشام بن السائب الكلبي، كتاب الأصنام، الدار الكتب والوثائق القومية، ط٤، ٢٠٠٩م. ص٥٥.

[2] راجع لتفصيل أكثر، الاصفهاني، الراغب الاصفهاني، مفردات القرآن، دار الكتب العلمية، ط٤، ٢٠١٥م، ص ٢٢.

الحياة يتحول إلى مرجعية موضعية تتجاوز ذاتية الأفراد المؤمنين، لتحمل في نظرهم مغفرة الله ورحمته في أوقات البلاء والشدة، كما تحمل نعمة الله ورضوانه في أوقات الرخاء واليسر، فالمؤمن يظل يتلو الوحي الإلهي حتى ليعود القرآن تعبيراً عن أحواله ووجدانه معمقاً معني الحياة طبقاً للتصور الوحي الإلهي لها، وكأنما الوحي الإلهي هو الذي يقرأ الفرد أكثر من كون الفرد قارئاً للقرآن، فيتماهى الإنسان مع دلالة الخطاب حتى ليصير وكأنه هو هو، هذا الوضع يقتضي أن يسترجع الفرد وبصورة فورية تلك الآية أو الآيات، التي تحدد للفرد مثال هدايته وسلوكه، في اللحظة بالذات التي يواجه فيها المشكل المعين، فلا يحتاج لحظئذ إلى مرجعية أخرى غير كلام الله.

بيد أن ذلك يتم من خلال المعايشة اليومية للتوجيهات التي يعبر عنها الوحي الإلهي، الأمر الذي يثير فينا وعن طريق التلاوة والتدبر اليومي لآيات الوحي الإلهي، أحاسيس وأفكار وتوجهات واتجاهات معرفية وأخلاقية، تتضمنها تجربتنا الذاتية في الحياة. وهذه الإثارة وذلك التجدد هو الجانب الأهم والأعظم والنور الإلهي الذي نرى من خلاله طبيعة الحقيقة، هذا الوضع يفسح المجال واسعاً لإدراك إمكاناتنا وتطلعاتنا وحاجاتنا وبكلمة واحدة وجودنا، وبالتالي الانفتاح أكثر وأكثر على الرؤية الحقيقية المطلقة التي يشيدها الوحي الإلهي، فتتسع تجربتنا وتثرى بفضل إقبالنا على مائدة الله القرآنية، كما تفعل القراءات التحريفية للكتاب العرب.

وغاية الكلام أن هكذا مزاعم من "طه حسين" ورفاقه الحداثويين مزاعم باطلة وأقلام حاقدة، كونها أقلام غير أمينة تغذّيها توجهات حاقدة مسبقة تتوجّه نحو تشويه صورة الإسلام وأهله، فتشكك وتفتري وتطعن في القرآن الكريم، بأوهام وأباطيل لا يمكن لها أن تمسَّ حقيقة القرآن ولا شرف سيرة سيّد ولد آدم عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، الذي أرسله ربه برسالة الإسلام رحمة وهدي للعالمين ولو كره مشركي قريش والمستشرقين وتلامذتهم العرب الأفاكين العلمانيين. يقول تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاء لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ * قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ {يونس ٥٨/٥٧}. ويقول: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ * قُلْ إِنَّمَا يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ * فإن تَوَلَّوْا فَقُلْ آذَنتُكُمْ عَلَى سَوَاء وَإِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ أَم بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ * إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ * وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَّكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ * قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ {الأنبياء ١١٢/١٠٧}.

ويقول: وَإِنَّهُ لَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ * إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُم بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ * فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ * إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاء إذا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ * وَمَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَلَالَتِهِمْ إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ * وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ * وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّن يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ * حَتَّى إذا جَاؤُوا قَالَ أَكَذَّبْتُم بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا أَمَّاذَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ * وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِم بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنطِقُونَ {النمل ٨٥/٧٧}.

وهكذا يأبى الله إلا أن يتمَّ نوره رغم أباطيل الحاقدين من الكُتاب العرب وأكاذيبهم، لأن ارادة الله هي النافذة ولأن التمويه والتضليل ادعي إلى أن ينكشف ويدحض وينفض سامره، ويضل الله الزائغين ويهدي إليه من اناب.

المبحث الثاني: مصادر الإسلام.. الدين مشروع محمدي أم أثر كتابي.

المطلب الأول: الإسلام.. رسالة سماوية دينية أم استراتيجية بيزنطية. قلنا إن الكُتاب العرب في نظرتهم للإسلام يرون أن الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم، ليس برسول صاحب رسالة يبلغها عن الله تعالى، وإنما هو رجل ألف ديناً خاصاً به كونه على خلفية اعتبارات محلية "وثنية/عربية" أو كتابية "مسيحية / يهودية" أو نفسية "حدسية/ ابداعية"، فهم يجعلون من النبي الكريم مجرد زعيم سياسي يستثمر التناقضات الاجتماعية المختلفة – وفقاً للتحليل الجدلي الماركسي– لتأسيس مشروع سياسي محلي وشخصي، وهم في ذلك منقسمون فهم تارة يرونه مشروع شخصي خاص بمحمد الكريم وتارة يرونه مشروع هاشمي وتارة أخرى يرونه مشروعاً قرشياً عروبياً ... الخ، وبذلك تنتهي المنظورات المادية الحداثوية بأقطاب العلمانية من الكُتاب العرب الى ارجاع أصل الألوهية والعبودية الى جذور الصراعات الطبقية، واظهار دين "الإسلام" وكأنه ظهر لحاجة زعيم محلي شكّل جماعة ناقمة، يبحث عن طاعتهم ويتوسل الى ذلك بمجموعة أساطير قديمة ومشروعات محلية كانت وليدة الحاجة الظرفية للانفصال عن قبيلته "الأم" أو لمشروع قبيلة الام نفسها كما عند "خليل عبد الكريم" الذي يجعل هدف النبوة مشروعاً قرشياً، وبين "القمني" الذي يجعل هدفه مشروعاً هاشمياً، وبين "زيدان" الذي يجعله استعلان عربي، كل ذلك لينفروا الناس عن القرآن والدين والأخلاق ومصدرها الحقيقية وعالميتها وربانيتها، لأن دعوة الإسلام عندهم لا تعدُو أن تكون دعوة محلية دنيوية ارضية لا علاقة لها بالسماء واله السماء.

وآية ذلك أن "أبو زيد" فينظر الى ظهور الإسلام باعتباره تجاوبا مع واقع عربي يبحث عن إيديولوجيا لتوحيد العرب ... وأن النبي محمد شخصية تجسدت فيها أحلام العرب[1]، ومن ثم فإن العقائد الدينية حسب "أبو زيد" ليست في الحقيقة سوى صياغة أيديولوجية للصراع الاجتماعي الذي يخوضه البشر على الأرض[2]، لأن النبي صلى الله عليه وسلم خاض صراعات أيديولوجية مع خصومه فولدت هذه الصراعات عقائدَ دينية معينة.

وواضح أن هذا الطرح يندرج في إطار التحليل الماركسي الاسقاطي تماماً كما يندرج توجه التحليل الماركسي لتحيزات "أركون" [3] الذي يزعم: أن الشيعة والسنة قد تنافسوا في صراعهم المتبادل على الإخراج المسرحي للتراث الذي خلفه محمد، وذلك من أجل تحديد وإيجاد سلطة مقبولة من قبل كل المسلمين، ثم ممارسة هذه السلطة. ومن ثم فإن دراسة تركيباتهم الأيديولوجية وألاعيبهم واعتبارها بمثابة إخراج سينمائي أو مسرحي، وليس نقلا أمينا وصحيحا للحقائق

[1] راجع لتفصيل أكثر، ابو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص ٦٥.

[2] راجع لتفصيل أكثر، مداخلته في آخر كتاب الأسطورة والتراث، مرجع سابق، ص ٢٩٠.

[3] راجع لتفصيل أكثر، أركون، تاريخية الفكر العربي، مرجع سابق، ص ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٨ ٢٨٢.

المؤسسة هو شيء أساسي جدا من أجل القيام بنقد فلسفي وبالتالي تاريخي لمفهوم السلطة في الإسلام. ثم بين "أركون" كيف أن ظهور النبي صلى الله عليه وسلم وإنشاءه للدولة ليس إلا تجسيدا للصراع على السلطة بين عائلته بنو هاشم وعائلة بني سفيان، ثم تعقد الصراع أكثر لظهور طرف ثالث هم الأنصار ولهم طموحاتهم السلطوية أيضاً حسب تعبير "أركون".

فما يود "أركون" زعمه ببساطة وبتحليله السيميائي، هو أن هناك فئة اجتماعية اجتمعت حول النبي في الحجاز ذات أهداف أيديولوجية سياسية انتصرت ورسخت مفاهيم جديدة أو حورتها مثل الله، النبي، رسول الله، الملائكة، الجنة، النار ... الخ، وحولتها إلى مثال أعلى متعال، أو قامت بما يسميه "أركون" الأسطرة والتقديس والتعالي ... فالتحليل التاريخي للحقيقة الإسلامية عند "أركون" لا يعدو الأمر فيها أن يكون صراعا على السلطة بين فئة تسمى "المؤمنون"، وقوى تقليدية حُط من قدرها اسمها "الكفار والمنافقون والمشركون ... وفي ظل التحليل التاريخي "الأركوني" لابد أن يعاد الاعتبار للمشركين والكفار، يقول: نجد من الناحية التاريخية أنه ينبغي أن نعيد للعصبية الثانية التي حُوربت وقلص من شأنها من قبل الدولة الرسمية أبعادها الواقعية والحقيقية. لقد حصل تهميش هذه العصبة القبلية أو البدوية، أما عن طريق الخطاب المسيطر، وإما عن طريق التصفية الجسدية لركائزها الاجتماعية والثقافية.

وهكذا فليس هناك غير السلطة والصراع على السلطة عند "أركون" من قبل النبي ومعارضيه، ويجب عنده رد الاعتبار للمعارضين[1]، كما لا بد ان يعاد الاعتبار الى الصراع بين السنة والشيعة كونه وبحسب "أركون" ليس دينيا، وإنما صراع على السلطة بين هذين العائلتين المتصارعتين: عائلة النبي وعائلة أبي سفيان، لتحسمه عائلة "ابي سفيان" لصالحها في فترة الدولة الأموية لتعود عائلة النبي مرة أخرى في فترة العهد العباسي.

أما "طيب تيزيني" فقد كان يرهن رسالة الإسلام الى الاحتكاك الحضاري للعرب مع بيزنطة، بزعم أن النبي الكريم قد كان ذا صلة بتنظيم دولي ينطلق من بيزنطة، يقول: يتعين على الباحث في مرحلة التمهيد للحركة المحمدية على نحو خاص، أن يضع في اعتباره أن البنية الطبقية والفئوية لطبقة الرقيق وشرائح المتسولين والخلعاء والمطاردين والصعاليك كانت تنطوي على اختراقات ثقافية كثيرة ومتنوعة ... وكان من هؤلاء احياناً من تميز بصفته مثقفاً أو مفكراً أو فيلسوفاً ... إن ذلك أسهم في بلورة الموقف الايديولوجي والثقافي ... الحركة المحمدية كانت في إحدى محفزاتها الكبرى تعبيرا عما تمخضت عنه عملية الاحتكاك الواسعة بالمعنى الحضاري التاريخي، بين الحجاز من طرف وبيزنطة وفارس من طرف آخر أولاً[2].

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٢٨٢ – ٢.

[2] راجع لتفصيل أكثر، تيزيني، مقدمات، مرجع سابق، ص٢٤١ ٢٤٢.

ولا يكون ذلك إلا إذا كان هناك ثمة شخصيات ما أثّرت وعن كتب على تكوين النبي صلى الله عليه وسلم مثل ورقة بن نوفل، وقد اعتمد "طيب تيزيني" في ذلك على الرواية الخيالية التي كتبها "طه حسين "على هامش السيرة"[1] وعلى بعض مشاهدها التي نسجها هذا الأخير من محض خياله الحداثي الخرب، يقول: "ما نقله لنا طه حسين من أن "النبأ العظيم الإسلام" لم يكن حدثا فرديا يتصل بشخص محمد، أو بمجموعة حوله من أقاربه وأصحابه بالدرجة الأولى، وإنما كان أولا وبصورة رئيسية حدثاً "عالميا" بمقاييس العصر آنذاك، أو أنه على الاقل كان حدثا أكثر من محلي. لأن "طه حسين" يورد حوارا بين ورقة ورجل يوناني، أتى مكة من الإسكندرية، سرا، تحت وطأة ملاحقة السلطة الرومانية له هناك، وذلك بهدف الاطلاع على الوضع في مكة، كذلك بغية إطلاع ورقة وغيره من المكيين النصارى الحنيفيين على آراء أصحابه في "الإسكندرية وغيرها من مدن الروم[2]".

وفي هذا الحوار، تبين وجود مؤسسة مركزية تقوم على تنظيم الدعاوى الدينية في بيزنطة والحجاز، وبلدان أخرى، كما تلزم أتباعها "بأوامر" لا يجوز لهم التنكر لها أو إهمالها، فقد أوحى "طيب تيزيني" لقرائه ان "طه حسين" "نقل" ما يؤكد أن "الحدث الإسلام" كان عالميا، بما يعنى أن تنظيماً عالمياً معارضاً لروماً أثر على الرسول وجهزه للنبوة التي يعتبرها "تيزيني" من أساطير الأولين والمعارضين وبذلك فقد نسج "طيب تيزيني" على منوال "طه حسين"، منطلقاً من زعمه بالتأثير والاختراق البيزنطي فكراً وتنظيماً واستدراجاً لخديجة ومحمد "رسول الله" وتشكيلاً لمادة الوحي وعلوم القرآن، لينتهي الى القول بتأثير "الأجانب الغرباء" على أهل مكة ومن ثم على "الحركة المحمدية" نشأة وتأسيساً، بعيداً عن مصدرية الوحي الإلهي، ومن هؤلاء "الغرباء" فيلسوف "طه حسين" "المتخيل الطاهوي" كما اعتمد على شخصية "نسطاس" ليقيم بها حجته المادية المضاهية للحجج البيزنطية وسيناريوهاتها الباطلة.

فنسطاس الرومي بحسب مخيلة "طه حسين" المخترعة إنما كان رجل يسكن مكة لزمن طويل وكان صديقا لعمرو ابن هشام وعلى علاقة بورقة بن نوفل ... لقد كان الرومي في الرواية المخترعة لـ"طه حسين" صاحب "حانة" في مكة يذهب إليها شبابها للشرب واللهو والنساء وقد وصفه عمرو بن هشام في الرواية بـ"صديقي الرومي" ... ويقول: "إني أختلف مع شباب قريش إلى "بيت" نسطاس فنشرب ونعبث ونلهو" ... ويقول: "وأما أني أتخلف عن أترابي عند نسطاس إذا انصرفوا حين يتقدم الليل فهذا حق أيضا، ... وقال لورقة ابن نوفل في الرواية "تعلم أيها الشيخ أني لا ألتمس الخمر واللذة والغناء عند نسطاس فحسب، وإنما ألتمس عنده العلم أيضا" ... وأما صورة هذا العلم فيعرفنا به النص من الرواية لعمرو ابن هشام: "علمت أن وراء نسطاس التاجر الخمار الذي يفتن شباب قريش بالخمر والنساء والغناء فيلسوفا يلتمس الحق حدثني بأنه من جماعة منتشرة في بلاد الروم، يتعارف أفرادها فيما بينهم بعلامات لهم، لا

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، طه حسين، على هامش السيرة، مرجع سابق، ص ٥٢٥٩.

[2] استفدنا كثيرا في هذه الدراسة من سلسلة دراسة طارق منينة، انهيار شرفات الاستشراق، علمانيون على هامش السيرة، http://www. assabeel. net/ar/DataFiles ... /0912995. pdf، تاريخ النشر: ٢٠٠٩/١٢/١٤ ٠٦:٥٤ م.

يعرفها غيرهم ... بالرموز والإشارات ... وحدثني بأن الجماعة عرفت أن أمر هذا الدين قد قرب، وأن زمانه قد أطل ... وقد فرقت الجماعة سفراءها في أقطار الأرض ... ونسطاس أحد هؤلاء ... فأقبل يلهينا بالخمر والفناء والنساء، وينتظر أمر السماء[١]".

أما اللقاء السري بين ورقة ابن نوفل ونسطاس فقد أشار إلى أنه لم يكن الأول بينهما إلا أنه على ما يظهر كان اللقاء الأخير قبل هروب نسطاس من مكة بحسب حبكة طه حسين، وذلك لانكشاف سر علاقته بورقة، ففي الرواية: "لا والله ما أزالت نسطاس صروف الليالي ... وإنما أزالته أمور دبرت بليل" ... بهذا القول انقلب عمرو ابن هشام على صديقه الرومي القديم صاحب الحانة في الظاهر والمخطط للقاءات المعارضة الدينية في مكة وغيرها، والذي ساعد بحسب طبعا التفسير المادي الماركسي الاسقاطي لـ"طيب تيزيني" وإخوانه، على خلق ظاهرة محمد والنبوة. وقد وضع طه حسين على لسان عمرو ابن هشام ما صرح به فعلا "القمني" لاحقاً من زعمه بإفساد اليهودية لفكر محمد وقرآنه: "فهؤلاء هم الذين أفسدوا علينا زيد ابن عمرو وورقة بن نوفل وغيرهما من كرام قومنا، وما محمد إلا أحد هؤلاء"

كان ذلك الهروب بعد آخر لقاء سري رسمه خيال "طه حسين" بين ورقة وصاحب حانة الخمر، "فظهر ورقة كأنما كان في مخبأ. فلما رأى الرومي حيّاه بالإشارة ثم يقول: اتبعني يا نسطاس ... قُال نسطاس" ... وقد أنبئت أن عندك من هذا العلم كله، فأعد على من ذلك ما تعلم، تقول أنت بعربيتك وأكتب أنا بيونانيتي ... وإذا نسطاس يقول لصاحبه: "ما أحسن ما كوفئنا يا ورقة بعد شدة الجهد وطول الانتظار[٢]". عند هذه النقطة يمكننا القول إن شخصية نسطاس في رواية طه حسين إنما هي "صورة مستحدثة" خيالية للشخوص المكرورة الرومية والرهبانية التي اتهم الرسول بانه تعلم منها:" الغلام الأعجمي، بحيرانسطورس، حداد الغلام عداس ... الخ".

والملاحظ أنه إذا كان "طه حسين" يشير في روايته إلا أن هذا الفيلسوف الذي يبحث عن النبي ليؤمن به[٣]، فإن "طيب تيزيني" يقلب الأحداث الخيالية التي اخترعها "طه حسين" عندما يقول[٤]:"وأحب أن يعلم الناس أيضاً أني وسعت على نفسي في القصص ومنحتها من الحرية في رواية الأخبار واختراع الحديث ما لم أجد به بأسا"[٥]، فإن

[١] راجع لتفصيل أكثر، طه حسين، على هامش السيرة، مرجع سابق، ج٣، ص١٢ ١٤ ٢٦ – ٢٧ – ٣٠ ٣٣.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٤٦ ٥٣ ٥٦.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، طارق منية، سلسلة انهيار شرفات الاستشراق ٢٠ / علمانيون على هامش السيرة، 23ديسمبر ٢٠١٢ .

[٤] راجع لتفصيل أكثر، طه حسين، على هامش السيرة، مرجع سابق، ص ١٢.

[٥] نسج "طه حسين" على هامش سيرته من قصة "سلمان" الفارسي، شخصية خيالية وهمية سماها "كليكراتيس" الرومي وجعله فيلسوفا الا انه كان يلقبه بألقاب أخرى مثل "الفتى" و"الشاب" و"فتى روميا" والكهل الرومي" و"الغلام" و"الفيلسوف الشاب" ومرة بـ"الوثني" ما يدل على انها شخصية وهمية اخترعها طه حسين اختراعا. وقد احتل تصوير حوارت تمثيلية قصصية لهذه الشخصية الخيالية مساحة واسعة من الكتاب.

"طيب تيزيني" يجعل هذا الفيلسوف المصطنع في مصانع المخيلة الطاهوية الواسعة الخيال والصورة والحيلة والمكر من أهم "مصادر" التأثير البيزنطي على الحركة المحمديّة.

ومن هنا تبدوا الثغرات في فرضية "تيزيني" المتهافتة واسعة جدا، لأن عليه –وكما يناقش طارق منينة– أن يثبت أولاً أن "طه حسين" "نقل" وقائع تاريخية حقيقية وهو ما لا يستطيعه ولو اتخذ المستشرقين والماركسيين له ظهيرا من أولهم إلى آخرهم. هذا علاوة على أن "طيب تيزيني" نفسه حرف مشاهد رواية "طه حسين" عن "نسطاس"، فلقد "نقل" عن "طه حسين" فعلا لكن لا عن وقائع حقيقية وإنما عن اتهامات أو ما يمكن وصفه بـ"وقائع استشراقية" خيالية، كذلك فـ"طه حسين" لم يذكر في روايته أن رجلا حضر للتو من الإسكندرية الى مكة بصورة متخفية لتبليغ رسائل وأسرار وأوامر مؤسسة مركزية مقرها بيزنطة.

فضلاً عن أن تكون ثمة أوامر صدرت باستدراج محمد رسول الله إلى التنظيم العالمي المزعوم عن طريق الزواج فهذا الأخيرة إضافة من "تيزيني" ادعاها "خليل عبد الكريم" لاحقا وهي إضافة مزورة على نص "طه حسين" التمثيلي، كما انتهى الى ذلك "طارق منية". فقد أكد "تيزيني" على أن زواج النبي صلى الله عليه وسلم بخديجة كان زواجا سياسيا خطط له على نحو محكم أكثر من عشرين سنة، وبيّن أن بحيرى الراهب من الشخصيات التي أثرت في تكوين خديجة ومحمد[١].

بهذه الترهات والأحقاد "الطاهوية" يدعى مقلده "تيزيني" أن المشروع الاستراتيجي المصَنّع لمحمد[٢] رسول الله صلى الله عليه وسلم، هو بيزنطي مسيحي غربي، مُخطط له، جاء من "الخارج" وليس من "الداخل" لتحقيق حلم المعارضة المسيحية البيزنطية، وهو حلم جاء من روما، وتوغل في مستعمراتها حتى سيطر في نهاية المطاف على مكة، ومن ثم على "خديجة" التي أُرغمت بزعم "تيزيني" على الزواج من "محمد"، الذي استُدرج بالأمر البيزنطي الصارم، يقول: " ... من هنا وتأسيساً على ما تقدم نجد أنفسنا أمام ما ألمحنا إليه في سياق سابق، وهو ضرورة ترجيح النظر إلى زواج خديجة بمحمد على أنه بأحد اعتباراته كان زواجا سياسيا بقدر ما كان دينيا خطط له على نحو محكم ومديد، وهذا بدوره يحيلنا إلى الآية القرآنية التالية التي قد تنطوي على دلالة محورية بالنسبة إلى ما نحن بسبيله، أي بالنسبة الى ما تلقته خديجة من راهبها وابن عمها، وربما كذلك من آخرين "إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ {النمل /٩١}[٣].

ولأن التلفيقات والاكاذيب في العقل الحداثوي لا حد لها تجده فإن "طيب تيزيني" يزعم بأن دلالة الآيات — في خارج سياقها– هي أمر قديم صدر لخديجة للزواج من محمد أمرتها به مؤسسة مركزية وتنظيم عالمي تمتد حدوده من بيزنطة الى

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، تيزيني، طيب تيزيني، مقدمات أولية، مرجع سابق، ص ٩٢ ٣٠٠.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٢٩٨.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٢٩٩.

الحجاز والإسكندرية وهي تلزم اتباعها بـ"أوامر لا يجوز التنكر لها وإهمالها[1]". يقول: "كان تصميم خديجة على الزواج من محمد قراراً دينياً وسياسياً جماعياً خطط له في نحو سابق ... اي أن الزواج كان مؤامرة دينية واحتواء في تنظيم دولي، رأسه في بيزنطة وفرعه في مكة. فمحور المسألة بحسب "تيزيني" تتمثل في ان "عملية ما بصيغة ما من التهيئة تمت لاحتواء محمد" "تمت فيها عملية تأهليه الديني الثقافي اللازمة وإذا أسفر الموقف عن هذه "الوضعية العمومية" لما لا تكون خديجة بنت عم ورقة قد هيئت هي بدورها للقيام بمهمة الزوجة لمحمد". وهو يذهب الى هذا السيناريو كواحد من اكتشافاته المزعومة للوضعيات والتأثيرات والبنيات الداخلية المصنعة للنبوة [2].

والواقع أن "تيزيني" يتلاعب بدلالة سياقات الآيات بغية استخدمها لدعم اقتباساته الكاذبة عن مخيلة "طه حسين" الافاكة، مع أن الآيات في سياقها العام تذكر أن الأمر هو للرسول بعد بعثته والأمة من بعده بالطاعة المطلقة لله وليس "أمراً قبلياً" قبل البعثة بزواج سياسي، باعتبار أن سياق الايات نفسها دالة على ما عرضه القرآن الكريم من سياقات فيها الوعد الإلهي الذي تحقق لاحقاً وصار واقعاً مما أظهرته المجاهر والأجهزة الدقيقة من صدق وصفه لأطوار خلق الإنسان في آيات عديدة في القرآن أو للحقائق الكونية السماوية والقرآن مملوء بها، وهي السياقات التي تشير الى المستقبل، يقول تعالى: مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ * وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ * إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ * وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ {النمل ٩٣/٨٩}.

والحقيقة إن الشيء المثير للدهشة العلمية والعقلية والنفسية هو أن هذه السورة "النمل" في آياتها الأولى تذكر مصدر التلقي والأوامر والذي هو الله يقول تعالى: طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ * هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ * أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَهُمْ سُوءُ الْعَذَابِ وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ * وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ {النمل ٦/١}، في حين إن آخر آية في السورة تذكر الوعد الإلهي الذي تحقق كما أخبر: ... سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ... الآية، وكأن السورة تختم بما يظل عالقا بالأذهان حتى يتحقق كاملا جيلا بعد جيل، فلله الحمد في الأولى والآخرة[3].

بيد أن "تيزيني" يتناقض في توضيحه لماهية الدعوة الإسلامية، فهو عندما يتكئ علي ضلالات "طه حسين" فإنه يراه مشروعاً بيزنطياً، أما عندما يتهافت على مائدة أساتذته في الاستشراق لا سيما عند رهانه على أفكار ومنهج

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٢٩٩ ٣٠٠.

[2] راجع لتفصيل أكثر، تيزيني، طيب تيزيني، من يهوه الى الله، دار دمشق ط ١، ١٩٨٥ م، ص١٩٤ – ٣٤٥ ٢٦٩ – ٢٧٣ ص٢٧٤.

[3] راجع لتفصيل أكثر، منينة، طارق منيية، مرجع سابق، نفس الصفحة.

"مونتجمري وات"، فإنه يراه مشروعاً قرشياً لأن هذا الأخير كان قد قال إنه بمجيء محمد كان هناك "مشروع قرشي" اقتصادي مادي للتغيير ناهَضَهُ "مشروع محمدي" مادي للتغيير أيضاً فقال "تيزيني": لا، بل هما مشروع مادي واحد هو مشروع قريش، وقد أتمه محمد وانتهى إليه ونفذه، وهو الاستراتيجية القرشية الكبرى المزعومة، فالمدهش أن التنظيم الدولي اختفى من مخيلة "تيزيني" وهو يلفق المشروع القرشي المزعوم، على الرغم من أن غرض أسطورته هو إثبات مشروع "خارجي غربي مسيحي" معارض للإمبراطورية الرومانية[1]، عندما ينتهي إلى أن محمداً رسول الله كان ينفذ أجندة خارجية بحيلة زوجته "خديجة".

وهو ما يعني أن الإسلام والرسول ما هو إلا نتاج اختراق ومؤامرة "المعارضة المسيحية في الإمبراطورية البيزنطية" يقول: "تيزيني": "أنه كان مخترقاً من الخارج البيزنطي[2]"، وهنا أيضاً وفي هذا السيناريو لا نرى أثرا للحلم القرشي المزعوم الذي زعم "تيزيني" أن محمداً نفذه وتبناه، فالنصرانية بزعم "تيزيني" كمنت وراء ظهور الإسلام، وقامت بتحفيز محمد "رسول الله" عن طريق استدراج امرأة له ليتزوجها ليدخل في دائرة الرصد والتصنيع التنظيمي الخارجي، وكأنه تنظيم ماركسي يصنع كوادره التنظيمية ليواصل بها النضال الطبقي كما يراه عقل "تيزيني".

وهنا لا يشعر "تيزيني" بتعارض فكرة الحلم أو المشروع القرشي مع الحلم أو المشروع البيزنطي، لكنه شعر بتناقضه في جعل "دعوة محمد صلى الله عليه وسلم" تحقيقا لدعوة خصومه من قريش، فحاول سد الثغرة بقوله بأنها "وإن بدت لفترة ما مناوئة لذلك المشروع فإنها خضعت له في نهاية المطاف بمثابته المشروع الاستراتيجي الكبير[3]"، مع أن التاريخ الأمين يؤكد أن الذي خضع في النهاية هو قريش، وقد آمنت بالإسلام الذي هدم تطلعاتها الوثنية وتصوراتها العصبية، والتي انتقل أفضل رجالاتها وقادتها من النقيض إلى النقيض، من الكفر إلى الإيمان، بعد أن حاربت الإسلام لسنوات ولعقود، واضطهدت المؤمنين وطاردتهم، وقد سجل القرآن وقائع الحرب على الإسلام بما لا يدع لأحد مجالا للشك في اختلاف دعوة القرآن عن أهداف قريش والقبائل المحاربة للرسول.

يقول تعالى: إِذْ أَنتُم بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُم بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدتَّمْ لاَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِن لِّيَقْضِيَ اللّهُ أَمْراً كَانَ مَفْعُولاً لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ * إِذْ يُرِيكَهُمُ اللّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلاً وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الأَمْرِ وَلَكِنَّ اللّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولاً وَإِلَى اللّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إذا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُواْ وَاذْكُرُواْ اللّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلَحُونَ * وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ * وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَارِهِم بَطَرًا وَرِئَاء النَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَاللّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ

[1] راجع لتفصيل أكثر، تيزيني، طيب تيزيني، من يهوه الى الله، مرجع سابق، ص ١٩٥.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٢٤٢.

[3] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٩٦.

مُحِيطٌ * وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لاَ غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَّكُمْ فَلَمَّا تَرَاءتِ الْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لاَ تَرَوْنَ إِنِّيَ أَخَافُ اللّهَ وَاللّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ * إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ غَرَّ هَؤُلاء دِينُهُمْ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ فَإِن اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ {الانفال ٤٢/٤٩}، لكن يبدو أن عقل "تيزيني"، لا يبالي بكمّ التناقضات والغرائب التي تلفها، فهو لا يعنيه تناقضها الداخلي بقدر يعنيه أنسنة الإسلام ومصادره ولو بالاستنجاد بالشيطان والالحاد و"منتجمري وات" والمؤامرة البيزنطية الخيالية ... الخ.

المطلب الثاني: الإسلام.. مشروع بيزنطي أم حلم قرشي أم حزب هاشمي. يظهر "خليل عبد الكريم"، كمن ينسج على ذات منوال المستشرقين وتلميذهم "طه حسين" و"تيزيني" عندما يزعم أن هناك يداً لتنظيم دولي يبدأ من خديجة وورقة وينتهي الى الغلام عداس ورهبان الجزيرة العربية وقد تمت تلك العملية في زهاء خمسة عشر عاماً، فكما أن نظام الكهنة هو من صنع موسى عليه السلام وهيّأه للنبوة، وكما أن السيد المسيح عليه السلام قد "اتصل بالكهنة المصريين واغترف من علومهم الكثير ومنها الطب وإبراء الأكمه والأبرص والسحر إحياء الموتى ... بما يثبت بالحجة القاطعة أن موسى وعيسى دخلا بوابة التصنيع" وأطوار التنشئة و"سائر خطوات الصقل والصنفرة والإعداد والتأهيل والتحضير والتدريب والتمرين والتلميع ... الخ[1]".

ومن ذلك فإن "خليل عبد الكريم" ينتهي في تخرصاته الى القول: بأن ورقة بن نوفل وخديجة بنت خويلد، قد التقطا محمداً من بين أهل مكة ليثقفاه، "ويصنفراه ويقلوظاه ويلمعاه" كي يصنعا منه نبيًا، إذ شاع وقتها بين العرب وأهل الكتاب أن هناك نبيًا قادمًا، فأخذ الجميع ينتظرونه، لكن ورقة وخديجة سبقا الباحثين، فاختارا محمداً لما سمعاه من الكرامات التي كان يقال: إنها تحدث له منذ أن كان في بطن أمه وأخضعاه لبرنامجٍ تدريبيٍ قاسٍ يتلخص في أن تقرأ له خديجة ما يترجمه ابن عمها ورقة من الإنجيل وتشرحه له، وتطلب منه أن يحفظه، ثم يعيد تسميعه، بالإضافة إلى تفريغها إياه من هم السعي وراء المعاش بوضع كل ما تملك من ثرواتٍ طائلةٍ بين يديه يفعل به ما يشاء، مع دفعه إلى غشيان الأسواق والتجمعات التي يرتادها الرهبان والمبشرون من كلٍ دينٍ كي يحتك بهم، ويتعلم منهم ما ينفعه مستقبلاً في الوظيفة التي تعده لها هي وابن عمها إعدادًا".

وهو يدعم فكرته بأن "ورقة" كان قسًا لكنيسة مكة وما يجاورها، وكان كثير من أفراد قبيلة بني أسدٍ نصارى، ومنهم خديجة رضي الله عنها، ثم يمضي قائلاً: "إنهما قد انتقلا بمحمدٍ بعد ذلك إلى مرحلةٍ أخرى، هي مرحلة الوحدة والابتعاد عن الناس بالتحنث في "غار حراء"، وشجعه بكل ما يساعده على أن يرى في منامه الرؤى التي ينبغي أن تحدث للقادم المنتظر، حتى وقعت الواقعة فعلاً، ورأى منام الغار الذي خيل إليه أنه هو النبي الموعود، فعندئذٍ أعلنت خديجة للعرب –وهي في غاية السعادة بنجاحها هذا الذي لم تكن تتوقع رغم ذلك أن يكون بذلك الشكل الباهر– أنهم هم أيضاً قد أصبح لهم نبيٌ كأهل الكتاب".

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، عبد الكريم، خليل عبد الكريم، فترة التكوين، الأعمال الكاملة، دار مصر المحروسة، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ص ٢٥٠ و٢٥٤٢٥٥.

ومن الملاحظ أن "خليل عبد الكريم" كمثال لاحد الكُتاب العرب، يتخذ من فكرة أمية الرسول صلى الله عليه وسلم وسيلة لدعم سخريته وحيلته التي سطرها في كتابه "فترة التكوين" ضد الرسول، وهي فرضية عبثية مخترعة لا دليل عليها إلا أنه نسجها بدهاء وخبث[١]، في محاولة تعسفية غاية في التصنع والتهكم، وكان مسارها على النحو التالي: بما أن النبي كان أمياً، وبما أنه جاء بـ"الكم الغفير من المعلومات[٢]"، وهي التي لا يمكن أن تصدر عن رجل أمي فإنه لا بد أن يكون تعلم على يد خديجة وورقة ابن نوفل بالدراسة الشفهية ليلا ونهارا، لمدة خمسة عشر عاماً قبل نبوته، ورسمت

---

[١] الحقيقة إن الاستدلال بفكرة أمية النبي الكريم فكرة متهافتة كون ان الآيات التي وردت فيها كلمة: "الأميين، والأمي" في القرآن الكريم، ولكلمة "أُمِّيَّة" في الحديث النبوي، لا صلة لها بامية النبي الكريم، ومنها قوله تعالى: إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسلام وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهِ سَرِيعُ الْحِسَابِ * فَإنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ {آل عمران ١٩/٢٠}. باعتبار أن الوحي الإلهي قد وصف العرب بوصف الامية بما يعنى أمية القراءة والكتابة. والواقع ان لكلمة الأميين – بحسب السياق هي كلمة أطلقها اليهود والنصارى علي أولئك الناس الذين لا يدينون باليهودية ولا بالنصرانية ويجهلون التعاليم الإلهية الواردة فيهما، والمعنى أنه أمي لأنه ليس من اليهود والنصارى، وهو مكتوب عندهم في التوراة والإنجيل، وعلي هذا فكل من يجهل التوراة والإنجيل فهو أمي، ومن هنا كان بعض اليهود لا يوفون بالأمانة تجاه من يجهل أحكام التوراة، يقول تعالى: وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَّ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ {آل عمران/٧٥}.

ودلالة ذلك ان سياقات الآيات السابقة، لا تعني الجهل بالكتابة والقراءة، كونها الآيات التي نزلت في فترة تنزل القرآن بالمدينة ذات المناخ المتزاحم من أصحاب الأديان والكتب السماوية مثل اليهود والمسيحيين وهم أهل كتاب، فضلاً عن وجود العرب الذين لم يكن لهم كتب دينية منزلة، بما يدل على إن الأمية المقصودة في الآيات تعني الأمية الدينية، لا الأمية الكتابية، أي ان الأمة التي تملك كتاباً سماوياً كاليهود والنصارى لا تعتبر امة امية، وفي كل الأحوال فان لكلمة الأمية هنا لا تعنى الجهل بالكتابة والقراءة، كما إنه ليس من الثابت القول بان سائر اليهود والنصارى أو حتى أغلبهم كانوا يعرفون الكتابة والقراءة، باعتبار أن القرآن سماهم أهل الكتاب، وإنما أطلق القرآن الكريم عليهم هذه التسمية لأنهم أصحاب كتاب منزل من السماء بخلاف العرب.

وعلى هذا فلا يصح القول بأن يكون اليهود أو غيرهم قد أطلقوا الأمية على العرب، بسبب جهل العرب الكتابة والقراءة ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل، فقد كان سواد يهود ونصارى جزيرة العرب أمياً أيضاً، لا يقرأ ولا يكتب، إلا أن القرآن الكريم أخرجهم من الأميين، واستثناهم، وأطلق عليهم (أهل الكتاب)، وذلك يدل دلالةً واضحةً على أن المراد من (الأميين) العرب الذين ليس لهم كتاب، أي العرب الذين لم يكونوا يهوداً ولا نصارى، لا من لا يحسن الكتابة والقراءة. والقرآن الكريم هو الذي هدانا إلى لكلمة "الأميين"، فلم ترد الكلمة في نص من نصوص الجاهلية وبفضله أيضاً عرفنا مصطلح (أهل الكتاب) دلالةً على أهل الديانتين". بل إن دلالة قوله تعالى: وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لاَ يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلاَّ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ * فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِندِ اللهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ {البقرة ٧٨/٧٩}. لا يفيد معنى الأمية بالكتابة والقراءة، رغم أن المقصود به اليهود. كما هي الدلالات التي تظهرها طائفة من آيات القرآن الكريم، يقول تعالى: يقول: هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاء وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ {الجمعة ٢/٤}.

ودلالة الآيات ابعد ما تكون عن ان رسالة الإسلام جاءت تعلم الناس الكتابة والقراءة، فالرسول صلي الله عليه وسلم، قد بعث ليعلم الهداية والإيمان بالكتاب، وهو المعنى الذي يؤكده ورود لفظ "الأمي" مرتين خاصتان بالرسول صلي الله عليه وسلم، الآية الأولى جاءت في سياق كلام الله تعالى لموسى في سياق وصف المستحقين لعفوه ومغفرته، يقول تعالى: الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُواْ بِاللهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ {الأعراف ١٥٧/١٥٨}. وهكذا فإن لفظ الأمية الوارد في القرآن الكريم لا يفيد ما فهم منه باعتبار جهل النبي الكريم وأميته، بالكتابة والقراءة هذا فضلاً على أن الآية التي يستدل بها للتدليل على صحة القول بعموم الجهل إبان فترة الإسلام في مكة والمدينة، إذا قرأت في سياقها العام فإنها تعارض تلك المزاعم، وتؤسس للرأي الذي ذهبنا إليه، إذ هي في سياق التفضيل والإنعام والمن على العرب، بعد ما جاءت الرسالة التي أخرجتهم من أميتهم الدينية إلى آفاق ريادة الحضارة والنهضة الإنسانية.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، عبد الكريم، خليل عبد الكريم، فترة التكوين، مرجع سابق، ص ١٧.

"خيوط" تكاملت حلقاتها لإنجاح اختيارها وتجربتها الكبرى[1]، وأنها هي من اختارته وليس الله: "أنه موضوع التجربة الخطيرة المقدمة عليها، وأيضاً لاختيار صلاحيته للنكاح، لأن الأمرين مقترنان متشابكان[2]"، وكان الزواج "بدوره المدخل لغمسه في التجربة الكبرى" ... ويضيف "لأنه من الحتم اللازم أن تنكح محمداً، أي تتخذه زوجا، أي تصير هي بعله، لأنها من جانب تطيع أمرا صارما صدر لها من سنوات" [3].

ويزعم أنها كانت تجربة سرية في الظلام: "هذا الملحظ البالغ الأهمية ... غاب عن فطانة كل من كتب سطورا في السيرة ... فالتجربة لها كنه مستقل، وقوام فذ، وكينونة مفردة، فهي والكتمان صنوان والسر توأمان والخفاء شقيقان، يصلح لها الظلام وتنفعها العتمة، ويقويها التواري عن الأعين ويعينها الصمم، وأن شئت الدقة، وتحرّيت الصحة، وابتغيت الصواب، قلت: التصامم[4]" ويقول: "والتي لولاها يقصد خديجة رضي الله عنها لما أكمل التجربة حتى نهايتها[5]".

ومن ثم يكون دين الإسلام عند "خليل عبد الكريم"، هو عبارة عن مؤامرة دبرت "بليل"[6] لتدريب شاب أمي على حفظ المعلومات الدينية لتحويله لنبي أسطوري، اذ "في ليالي مكة الطويلة استمرت هذه الجلسات حتى ينفجر نور الصباح فهي جزء عضوي ... في الإعداد والتأهيل والتهيئة[7]"، لكنه من ناحية أخرى يعترف بـ"ندرة أخبار التجربة ... ولذا أصابنا الجهد والإعياء ونحن نلهث وراءها "أخبار التجربة المجيدة" ... ومع ذلك فقد اضطررنا اضطرارا للجوء لبعض الفروض التي تتناغم مع السياق كيما تكتمل الصورة، وتسد الثغرات، وتملأ الفجوات" ...، وهو يتراجع عن لفظ "الندرة" إلى ألفاظ "النضوب" والخلو من وقائع تاريخية على أكاذيبه، فيقول "سنوات التجربة ... ناضبة من الأخبار، وشلة من النوازل، مليطة من الوقائع، معراة من الحوادث" ... ولذلك وصفها بـ"العقبة الكؤود بالنسبة للتجربة ندرة الأخبار والوقائع[8]".

والحقيقة هي أن الروايات التاريخية تكذب سيناريو تعليم الثقافة المسيحية المزعومة من خديجة رضي الله عنها لمحمد كل ليلة حتى الفجر، ففضلاً عن أنه لم يحاج النبي أحد من المشركين في مكة وهم أعرف الناس به وبأهله بأن ما جاء به تعلمه في جلسات مطولة مستمرة وليلية من خديجة رضي الله عنها وورقة ابن عمها، كذلك فإن سؤال خديجة رضي الله عنها لورقة بن نوفل يوم مجيء الوحي للنبي عن (من هو جبريل أو ما هو؟) ينسف هذا المخيال الحداثي

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٣٦

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٤٢ ١٦٩.

[3] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٧٢٧٤.

[4] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٢٣٨.

[5] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٨٥.

[6] راجع لتفصيل أكثر، منينة، طارق منيية، مرجع سابق، نفس الصفحة.

[7] راجع لتفصيل أكثر، خليل عبد الكريم، فترة التكوين، المرجع السابق، ص ١٢٩.

[8] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٢٣٥ ٢٣٦ – ٢٣٩.

الكاذب تماماً، فكيف تقوم بتعليم الرسول هذه العلوم الدينية الكثيفة ليل نهار طيلة هذه السنوات ثم لا تعرف وهي المعلمة من هو جبريل؟ خصوصاً وهو القائل "فهي من باب اليقين قد استوعبت الأسفار ... من التوراة والإنجيل[1]"، وكيف يعرفه ورقة ويجيب على سؤال ما هو جبريل، وهي المشاركة له كما يزعم "خليل" ولا تعرف هي ذلك، بل تسأله بعد خبرة خمسة عشر عاماً من التعليم والأستذة ... الخ.

والواقع أن سؤالها هو في الحقيقة دليل براءتها من افتراءات الكتاب الحداثيين والمستشرقين، وقد أورد "خليل" قول خديجة وسؤالها في أكثر من موضع من كتابه، ليس كدليل على براءتها، وإنما كدليل على أنها كانت حلقة وصل "الحلقة الكتابية الخارجية" في تعليم محمد فهل تغيب هذه المعلومة طول هذه الفترة عن الوسيط والمعلم الذي له بزعم "خليل عبد الكريم" صلة بقساوسة الجزيرة العربية، صلة تنظيمية، وهو الذي قال "المؤكد أنها جالستهم ونشبت بينها وبينهم محاورات قوامها العلم الكتابي، مما يزيد ثقافتها الدينية علما ... وإلا لما نجحت في إنجاز التجربة الفذة[2]".

ويزعم فيما يتهم وهو يستعمل المذهب المادي، فيقول عما زعمه من إعداد دقيق للتجربة المزعومة: "ولولا هذا الخلط البارع ... لما قدر لها "التجربة" الفلج الذي ملأ الدنيا وشغل الناس منذ أربعة عشر قرنا، وما زال يشغلهم حتى الآن ما لم تتبدل أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وما لم يتحلحل حراس الإسطير المخيم، وحلاس التراث المبارك عن أماكنهم الميمونة".

كما أن زواج خديجة قبل النبوة مرتين، ولها أولاد ممن توفاهم الله قبل زواجها بالنبي، ينسف المحور الآخر الذي بنى عليه "خليل عبد الكريم" أركان متهافتة: وهو أن خديجة رضي الله عنها كانت تراقبه منذ الصغر لتتزوجه "لأنه المرشح الأوحد للنكاح وتوابعه شديدة الخطر[3]"، لتدخله وتغمسه في تجربة دينية ارتبطت في خيال "خليل عبد الكريم" البائس بجلسات مطولة، إذا كان كذلك فِلما تزوجت لا مرة واحدة ولكن مرتين، فقد تزوجت مرة ثانية بعد موت زوجها الأول؟.

فهذه البراهين ونحوها براهين ناسفة لمتهافتة "خليل عبد الكريم"، ويكفي استدعاء كلام له في الرد على من زعم أن الرسول تعلم القرآن من "حدّاد" في مكة يسمى بلعام لنقيمه دليلاً عليه، انظر إليه يقول: "المدة التي كان يمكثها محمد مع بلعام أو يسار أو جبر حتى ولو كان هؤلاء يجيدون الحديث باللغة العربية لا تتيح لهم أن يمدوه بهذا الفيض الزاخر من المعارف، ولم تقل لنا إحدى الروايات أو كلتاهما أن محمداً كان دائم اللباث عندهم، أو كان كثير اللزام لهم أو كان طويل المكث لديهم، يقضي معهم الليالي الطوال، أو يعقد معهم الجلسات المادّة".

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٣.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٢٨.

[3] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ٤٨ ٨٤.

والسؤال الآن: هل قالت الروايات أن الرسول كان يقضي مع خديجة وورقة الجلسات الطوال، كل يوم، عاماً بعد عام إلى خمسة عشر عاماً ليمدوه بهذا "الفيض الزاخر من المعارف"؟[1] وقد قال "خليل عبد الكريم" نفسه كما تقدم أنه لا حوادث ولا وقائع ولا نوازل على جلسات التهيئة المزعومة، الجلسات الطوال والتي عند "خليل" تمثل "الجزء العضوي" من أسطورته الحداثوية بامتياز، خصوصا أنه نفى تهمة تعليم الغلام الحدّاد للرسول لا لوجه الله كما قلنا إنه أثبت أمية الرسول أيضاً لا لوجه الله ولكن ليجعل بدلا عنها فرية: "تعليم خديجة وقساوسة لمحمد" في مؤامرة مسيحية خضع لها تماماً ونتجت عنها دعوته ... إن الزعم بوجود الدليل ثم قول نقيضه، والاعتراف بخلو الحوادث منه في نفس الوقت الذي يتم فيه رسم مخيال آخر نقيض، وهو خيال حلم الإمبراطورية القرشية، ليدل على أن الأمر لم يكن غرضه طلب الحق وإنما المخادعة والتلاعب بالنصوص، من أجل إلحاق مساس ما بالإسلام، وهو دليل إضافي على المرض والحقد والغل إزاء الإسلام.

والواقع أن الروايات التاريخية التي يتكئ عليها "عبد الكريم" لا تذكر لنا ممن تأثر بالمسيحية سوى اثنين، هما ورقة، وابن عمه عثمان بن الحويرث، الذي ذهب إلى قيصر، واقترح عليه أن يوليه مكة، ففعل، فلما عاد ودعا قومه إلى النصرانية هبوا في وجهه على بكرة أبيهم، وطردوه شر طردة، مما يدل على أن هذه الديانة لم يكن لها أي أتباعٍ تقريبًا في مكة. أما "ورقة" نفسه فتذكر الروايات انه كان رجلاً شريفًا نبيلاً، عندما استبان له أن محمداً نبيٌ من عند رب العالمين آمن به، وأعلنها مدويةً أنه إذا امتد به العمر، فسوف ينصره ويؤازره ضد سفهاء قومه الذين يؤذونه.

وهكذا فإذا كانت خديجة هي التي صنعت من محمد نبيًا، فكيف يحل الاشكال لأن عددًا من إخوة خديجة قد تأخروا في الإيمان بنبوة محمدٍ وحاربوه، بل إن بعضهم مات وهو كافرٌ به؟ ومع هذا لم نسمع أيًا منهم يرفع في وجهه صلى الله عليه وسلم هذا السلاح؟ لماذا لم يعايره أحدٌ منهم بأن أختهم هي التي صنفرته وقلوظته؟.

والملاحظ أن "عبد الكريم" يقع في تناقضات كبيرة تكشف زيف ادعاءاته، وهو ما يلاحظ بالمقارنة بين كتاب "فترة التكوين"، وكتابه "قريش من القبلية الى الدولة المركزية" اذ من المضحك والمثير للشفقة أن يكون "خليل عبد الكريم" حاملاً لأكثر من فكرة متناقضة في آن، فهو صنع كتابه "فترة التكوين" ليثبت أن الرسول كان ساذجا وانه استُغل من تنظيم يبدأ من خديجة وينتهي بعداس، وتحت هذا التأثير وحده انفعل شعوره الداخلي فأعلن النبوة، أما في كتابه الاخر[2] "قريش من القبيلة الى الدولة المركزية"، فقد سطر فيه دعواه أن النبي رتب كل شيء في نفسه بدون معونة خارجية لإقامة إمبراطورية قرشية، والملاحظ انه لا يوجد أي وجود في هذا الكتاب لفريته الأخرى المسطورة في كتابه "فترة التكوين"، أما في كتاب: "شدوا الربابة"[3]، والذي يحمل اسم "خليل عبد الكريم" أيضًا، فإننا نجد أن "عبد

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، منينة، طارق منيية، مرجع سابق، نفس الصفحة.

[2] راجع لتفصيل أكثر، عبد الكريم، خليل عبد الكريم، قريش من القبيلة الى الدولة المركزية، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٧م، ص ٣٢.

[3] راجع لتفصيل أكثر، عبد الكريم، خليل عبد الكريم، شدوا الربابة بأحوال مجتمع الصحابة، محمد والصحابة، مؤسسة الانتشار العربي، ط٢، ١٩٩٨م.

الكريم" يتهم الرسول صلى الله عليه وسلم، بأنه كان ينهل من الكنز المعرفي الديني الثمين، الذي كان في جعبة "سلمان الفارسي" ليستعين به في صناعة القرآن، ولنا ان نتساءل إذن لماذا يحرص النبي الكريم على ذلك إذا كان ورقة وخديجة، حسبما جاء في كتاب "فترة التكوين" فما معنى هذه الطنطنة بأن كثيرين من بني أسدٍ كانوا نصارى؟ ولما لم يأخذ النبي الكريم منهم ابتداءً، بلا حاجة الى الأخذ عن "سلمان الفارسي".

والحقيقة أنه إذا كان كبير الكُتاب العرب "طه حسين" قد أخذ تخرصاته من المستشرق "مرجليوث" فإن "خليل عبد الكريم"، الذي يردد في غرورٍ وانتفاخٍ وعجرفة أن دراسته هي دراسةٌ جديدة تمام الجدة، إلا أن التحقق العلمي يظهر أنه قد أخذ أفكاره من كتابٍ منسوب لشخص يدعي "ابي موسي الحريري" بعنوان "قس ونبي"[1]، كونه يؤكد قبل أن يؤكد "خليل" أن الوجود النصراني في مكة والحجاز، قبيل البعثة النبوية كان كبيرًا، وأن ورقة بن نوفل كان قسًا لقريش في كنيسة مكة، وأنه هو الذي عقد قران النبي صلى الله عليه وسلم، على خديجة رضي الله عنها، وانه ألقى خطبة النكاح بوصفه كاهنًا يقوم بطقوس الزواج النصرانية، لا بوصفه مجرد قريبٍ للعروس، وأن خديجة كانت آنذاك على دين النصرانية، وكذلك محمد عليه السلام، وأن ورقة هو الذي دربه على التأمل الروحي والصلاة في "غار حراء"، وتولى إعلان نبوته على العرب، فالقس ورقة هو الذي نقل كلمة "الله" من العبرية إلى العربية، والنبي قام بتبليغها إلى قومه بالعربية، وأن القس الأستاذ رغم هذا كان حريصًا على التواري في الظل خلف تلميذه، وأن النبي قد تفوق على أستاذه، وعمل على أن تجئ رسالته مناسبةً لظروف البيئة والمجتمع، وأنه ليس هناك في الحقيقة وحيٌ سماويٌ، بل مجرد تلقينٍ بشريٍ من القس للنبي، وأن واقعة "غارِ حراء" لم تكن إلا رؤيا في المنام لا حقيقة لها في الواقع، وأن الوحي قد فتر مدةً بعد وفاة ورقة، بما يدل على أنه هو مهد الوحي لا السماء ولا جبريل، وأنه إلى جانب ورقة كان هناك خديجة وبحيرا وأبو بكر.

ويدعي الكتاب أن خديجة رضي الله عنها كانت نصرانية، ولم ترض أن يتزوج عليها النبي صلى الله عليه وسلم، وتخيل بخيالة المريض حوارًا بين خديجة رضي الله عنها والرسول صلى الله عليه وسلم تقول فيه: "إن ثقافتنا الدينية تحظره حظرًا باتًا، وماذا يقول بحيرا وورقة وعداس، وناصحٌ وميسرة عني؟ " سيقولون: إن ملفق هذا الكلام مبشرٌ رقيع، وسيقولون: إن لجد خديجة وأبيها وأعمامها، نوفل وحبيب والمطلب، وأخيها العوام أكثر من زوجة، بل إن أخاها العوام قد خلف أباه على إحدى زوجاته. كما أن الرهبان المذكورين في كتاب "قس ونبي" بصفتهم أصحاب دورٍ مؤثرٍ في حياة محمدٍ هم الذين ذكرهم صاحب كتاب "فترة التكوين في حياة الصادق الأمين" كقس بن ساعدة وبحيرا وعداسٍ وغيرهم، والشيء الوحيد الذي يمكن أن يميز بين الكتابين هو أن الأخير يعطي لخديجة دورًا أكبر في توجيه محمدٍ وإعداده وتصنيعه أكبر مما يعطيه إياها الكتاب الأول، وبالمناسبة فكلا الكاتبين يؤكد أن ما أتى به هو شيءٌ جديد لم يسبقه إليه سابق، وأن كان الحريري يقول ذلك دون طنطنةٍ أو ثرثرة.

[1] راجع لتفصيل أكثر، الحريري، أبو موسي الحريري، قس ونبي، بحث في نشأة الإسلام، ضمن سلسلة بحث عن الحقيقة، دار لأجل المعرفة، ٢٠٠٧م.

ومما يدخل في هذا السياق إبطال "خليل عبد الكريم" لفرضية "سيد القمني" عن سعي الرسول لإقامة مجد قبيلته الهاشمية تحت دعوى النبوة " التهمة النفسية والخطة الداخلية، وهنا تنتقل التهمة في هذه الجزئية من نقل "علم" إلى نقل "حلم"، فقال "خليل": لا، الأمر ليس كذلك بل الفرضية هي: حلم أجداد بإقامة مجد امبراطورية قرشية لقبائل قريش وليس للفرع الهاشمي. لأن الكاتب الاكثر اسفافاً على الاطلاق من بين الكُتاب العرب "سيد القمني"[1]، يزعم أن الدعوة الإسلامية ما هي إلا امتداد لحزب وحدوي عربي أسسه عبد المطلب، وأكمله النبي صلى الله عليه وسلم، فبحسب "القمني" انه ونظرا للأوضاع القبلية التي كانت تحكم الجزيرة العربية لم يوجد إمكان لنشوء ملك أو زعامة سياسية واحدة نظرا للطابع القبلي لها. فلهذا لما أراد بعض زعماء العرب تحقيق حلمهم الوحدوي رأوا أنه لا يمكن أن يتم لهم أمر إلا بنبي مثل داود ... وعندما وصلوا إلى هذا فشا الأمر بسرعة هائلة بين العرب وأخذوا يسعون للتوطئة للعظيم الآتي.

وقد ساعد التفرق العقائدي في زيادة الفرقة القبلية بحيث أصبح عائقاً في سبيل توحيد العرب، إضافة للطابع القبلي الذي ينفر من فكرة سياسية واحدة ... لكن استطاع المكيون نظرا لتسامحهم الديني كما يقول "القمني" استضافة باقي الأرباب في كعبتهم، لتضمحل بعد ذلك باقي الكعبات لكعبة مكية واحدة ... ثم جاءت حادثة الفيل لترتفع بها أسهم المكيين وكعبتهم، فأسس قصي دار الندوة مكانا للاجتماعات السياسية، وحلت الندوة محل الديمقراطية البدوية، فلما مات قصي خلفه ولده عبد الدار، فغضب أخوه عبد مناف فتوارث الأحفاد هذه الأحقاد، ليقوموا بعدها باقتسام السلطة: السقاية والرفادة والقيادة لبني عبد مناف، والحجابة واللواء لبني عبد الدار، ودار الندوة بينهم بالاشتراك ... ثم استقرت ألوية السيادة بعد ذلك في بيت عبد الدار عند هاشم الذي استطاع بكرمه وسياسته تقوية الحزب الهاشمي، وبموته تولى أخوه المطلب، ليموت بعد زمن يسير ليتولى قيادة الحزب عبد المطلب[2].

وكان عبد المطلب ذا وعي سياسي وحس قومي مما دفعه إلى وضع إيديولوجيا متكاملة لتحقيق أهداف حزبه، أما أساس هذه الأيديولوجيا الهاشمية تقوم على أساس فهم جديد للاعتقاد أي: التوجه نحو إله واحد ورفض الوسائط والشفاعات ... ثم قام عبد المطلب سعيا لتقوية حزبه بحفر بئر زمزم بأمر غيبي في حلم ليستقطب القبائل العربية وجذبا للقوافل التجارية ... لتبدو المفاهيم الماركسية حاضرة بقوة في تحليلات القمني: وسائل الإنتاج، المجتمع البدائي، المجتمع الطبقي، الأيديولوجيا، السيطرة على الاقتصاد. إنه التحليل الماركسي للنبوة. ثم زاد "القمني" أن عبد المطلب كان مؤسسا لملة واعتقاد، ودعا الناس إلى الحنيفية ملة إبراهيم، وتبرأ من أرجاس الجاهلية، وأنه كان يصعد إلى حراء

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، سيد القمني، الحزب الهاشمي، مدبولي الصغير، ط٤، ١٩٩٦م، ص ٥١.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٥٤ ٥٩ ٧٤ ٨١ ٨٢ ٨٩. ٩٧ ٩٨.

متحنفا وأنه حرم على نفسه الخمر وكل ضروب الفسق، وأنه كان حاثا على مكارم الأخلاق، داعيا الناس لاتباعه، مؤمنا بالبعث والحساب والخلود[١].

والواقع أن المطابقة بين عقائد الإسلام وعباداته وبين عقائد عبد المطلب، مقدمة للقول بأن النبي صلى الله عليه وسلم لا يعدو أن يكون مؤسسا ثانيا للحزب الهاشمي الذي وضع نظريته وأيديولوجية عبد المطلب. لأن عبد المطلب كان ينظر إليه في العرب بمثابة من يأتيه خبر السماء ... وقد انضم لهذا الحزب مجموعة من الحنفاء على رأسهم: زيد بن عمرو بن نفيل وأمية بن عبد الله بن أبي الصلت، وأحسوا أنه لابد لهم من ديانة تكون رمزا لقوميتهم، ديانة تعبر عن روح العروبة وتكون عنوانا لها حسبما يؤكد "القمني" ... ثم أخذ هؤلاء الحنفاء يتنافسون في الترفع عن صغائر الأفعال، لتتحول فيما بعد إلى محرمات[٢].

وعلى هذا فإن الله لم بعث نبيا وفرض عليه فرائض وحرم محرمات، وكل ما هنالك إيديولوجيا الحزب الهاشمي لا غير، فلما جاء النبي محمد أخذ يتبع خطى جده عبد المطلب في الذهاب إلى غار حراء ... وكان للنبي صلى الله عليه وسلم هدف سياسي وتكتيك إيديولوجي، فقام بتأليب العبيد على أسيادهم ووعدهم بكنوز كسرى وقيصر[٣] ... وقد تعاطف مع أصحاب الأخدود اليمنيين مع كونهم مسيحيين مضطهدين لأن اليمن أخطر محطة تجارية على خطوط العالم القديم ... ثم أبدى تعاطفه مع الروم بحسبانهم امتداداً طبيعياً للخط التجاري المكي ... ليجزم ان الأمر كان نزعة قومية واضحة ترتبط بمصالح اقتصادية أشد وضوحا ...

فالمهم عند "القمني" أن الأحداث تتابعت في مكة واستمرت المنعة الهاشمية للنبي صلى الله عليه وسلم الذي اتبع خطى جده –كما أتبع خطواته إلى حراء من قبل– وأعلن أنه نبي الفطرة الحنفية التي نادى بها الأولون السابقون، ونادى بها عبد المطلب، ومثلما أتي جده الرئي وغته ثلاثا ليحفر زمزم فقد أتاه جبريل وغته ثلاثا، وكما أهتم عبد المطلب بتأكيد التحالف مع الأخوال من أهل الحرب في يثرب، اهتم حفيده أيضاً بالأمر ... إلى أن يقول: في الوقت الذي كان فيه لجده عبد المطلب مكانة خاصة وأثر لا يمحى من نفسه، تبرره حميته القتالية عند المعارك التي كانت تدعوه لأن يهتف: أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب، كأني به ينادي طيف جده: أي: جدي، ها أنذا أحقق حلمك في إنشاء الدولة الهاشمية[٤].

اما في كتابه الآخر "حروب دولة الرسول"، فقد ذكر "القمني" أن النبي صلى الله عليه وسلم نهض بإتمام التطور العربي إلى نهاية نضجه لصالح الطبقة التجارية[٥]، أو ما سماه قبل هذا الطبقة الارستقراطية التي ركزت التجارة ورشوة القبائل

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٩٩ ١٠٠ ١٠١.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٠٢ ١١٦ ١١٧.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٣٢ ١٣٤.

[٤] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٤٩ ١٥١.

[٥] راجع لتفصيل أكثر، القمني، سيد محمود القمني، حروب دولة الرسول، مدبولي الصغير. ط٢، ١٤١٦/ ١٩٩٦م. ص ٢٤.

الأخرى عن طريق الإيلاء واستضافة أرباب القبائل. فلما جاء النبي صلى الله عليه وسلم أتم المهمة، لكن بشكل أكثر توسعا، ليشمل التوحيد العرب جميعا.

وانطلاقاً من صنمه المعبود التفسير الديالكتيكي للتاريخ فإن الأمر لا يعدو في نظره عن صراع طبقي على الثروة والسلطة، فلما جاء النبي اليتيم الفقير الكادح، كما عبر "القمني" قاد الثورة. والذي عمل راعيا ثم تاجرا لأثرياء مكة، والذي هو بحسب الأدبيات الماركسية من الطبقة الكادحة: البروليتاريا، التي ستقوم بالثورة للإطاحة بالبرجوازية المكية. وذكر بعدها أن النبي صلى الله عليه وسلم توجه نحو المستضعفين، وهم دوما مادة الانتقال الثوري، إلى امتلاك كنوز كسرى وقيصر ... كما قام النبي بتكثيف هجومه على الطبقة البرجوازية المكية لكنزها المال واستغلالها للطبقة الضعيفة الكادحة عن طريق أكل الربا وأكل أموال اليتامى والمساكين واحتكار مواد المعيشة ... فكل شيء دائر على الاقتصاد، ولا شيء غير الاقتصاد والمال والثروة والسيطرة على وسائل الإنتاج لتحقيق أهداف سياسية. ثم كان ان وعد النبي الطبقة المستضعفة الكادحة بميراث الطبقة البرجوازية حسب "القمني" مستشهدا بقوله تعالى: وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ {القصص/٥}، وهذا هو السبب في نظره الذي جعل هؤلاء المستضعفين يتتابعون في الدخول للدين الجديد[١]، فليس إيمانا بالله والمحبة لطاعته هي السبب بل الأهداف الاقتصادية والسياسية.

أما "حسن حنفي" فإنه بيَّن صحة ما ذهب إليه "القمني" من جهة أن هناك محاولات عديدة قبل الرسول صلى الله عليه وسلم، ولكن الرسول ربما هو آخر صياغة ناجحة لتأسيس وحدة العرب بعد شعراء الصعاليك وقصي بن كلاب الذي وضع له فصلاً خاصاً، ومثل كثير من المتنبئين ومن الذين خاطبوا السماء، لذلك فإنه في بعض النصوص التي يأتي بها نص لعبد المطلب وهو يخاطب السماء، يسجعه ويشبه نصوص القرآن الكريم، ونجد بالفعل أن الخلاف بين ما أتى به الرسول وبين ما كان سابقا عليه كان خلافا في الدرجة وليس في النوع. وهذا فتح وكشف كبير[٢].

كما يبدوا "يوسف زيدان" من الكُتاب العرب، الذين يفسرون دعوة الإسلام في سياق عروبي واستعلان عربي لا وفق تحليل ماركسي لحتمية مادية كما يفعل اسلافه من الماركسيين العرب، وإنما يفسره تبعاً لنظرية حتمية في الجغرافيا الاجتماعية، باعتباره مجموعة التصورات اللاهوتية التي صنعها الجغرافيا وما فيها من أنهار أو صحاري، فهي التي اوجدت الدين الإسلامي والأديان عموماً في سياق من الحتمية الجغرافية، فعنده أن دين الإسلام هو نتاج عمليات وافرازات مجتمعية تمت في منطقة الهلال الخطيب والجزيرة العربية وأن مقوماته نتجت عن نتائج جغرافيا هذه المنطقة وانسانها، يقول وهو يتكلم عن جغرافية تاريخ ظهور الهرطقات التنزيهية = الأديان = باعتبارها ظهرت في منطقة الهلال الخصيب "العراق والشام" قبل الإسلام وانتهت بوجوده، يقول: وهي المنطقة التي ظهرت فيها الثقافة العربية من

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ٢٩ ٣٠.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، مداخلة حنفي في آخر كتاب القمني الأسطورة والتراث، سينا للنشر ط ١٩٩٣،٢م. ص٢٨٠.

قبل ظهور الإسلام، بل من قبل انتشار المسيحية بقرون من الزمان .... فهي ظهرت كلها في محيط جغرافي محدد، ... وقد كانت الديانات السابقة على المسيحية في منطقة الجزيرة العربية والهلال الخصيب تعلي من مرتبة الآلهة وتتصورهم مفارقين تماماً لعالم البشر ... وقد كانت غايته هي إدراك الروابط الخفية بين المراحل التاريخية المسماة بالتاريخ اليهودي التاريخ المسيحي التاريخ الإسلامي والنظر في هذه التواريخ باعتبارها تاريخيا واحدا ارتبط بالجغرافيا وتحكمت فيه آليات واحدة[1].

ويقول: وبعدما اجتهدت الحضارات الإنسانية القديمة في تقديم صورة مثلى للإله المتسامي المحتجب في علياه "آمون في المصرية القديمة تعني: المختفي"، المفيض بالخير على الكون واهب الحياة والرحمة المتجلي منذ القدم في صورة أنثوية: إيزيس عشتار، إنانا، ارتميس" العادل الكامل البهي الباهر.. أتت اليهودية بصورة إشكالية للإله[2]، ثم هو يتكلم عن الوثنيات في منطقة الهلال الخصيب التي تصورت إلاه مفارق يمنح شرائع في ثقافة ما قبل السيادة العربية، لأن ثقافة المجتمعات في منطقة الهلال الخصيب كانت تحتفي بالحكماء من البشر وبالكهنة الملهمين من الآلهة، وهؤلاء جميعاً كانوا في وعي العرب بمنزلة أدلاء يعرفون الناس بالإله ويملئون المسافة الهائلة الفاصلة بين اللاهوت والناسوت، بعيداً عن النظريات الفلسفية المعقدة في نظرية الفيض وبعيداً عن اي ادعاء عن هؤلاء الوسطاء بأنهم والله شيء واحد.

وقد اشتهر كثيرون بزعمه من هؤلاء الوسطاء قبل الإسلام فمنهم مخبرون يسخرون الجن ومنهم عرافون يستطلعون أخبار السماء ومنهم أنبياء عرب خُلص من أمثال صالح وهود وقد اشتهر قديما من هؤلاء الحكماء والأنبياء أحيقار "وزير الملك سنحريب" التي تشابه سيرته وأقواله التي عثر علي نسخة آرمية منها يعود تاريخ كتابتها الى القرن الخامس قبل الميلاد ما نراه في الكتاب المقدس من سفر النبي يشوع بن سيراخ وما نراه في القرآن الكريم من وصايا لقمان الحكيم الذي اقتحمت سيرته وأقواله الحكيمة لابنه قلب السورة القرآنية المسماة باسمه قاطعة، بحدة بالغة، السياق المخبر عن "الله" في الآيات السابقة عليها مباشرة والتالية لها، فكأنها نص اقتحم النص فجأة[3]".

متعمدا تجاهل حديث السياقات السابقة لآيات لقمان عن التوحيد وشكر النعمة كروابط موضوعية ودلالية وأسلوبية تعم السورة من مطلعها الى منتهاها، وليس استثناء منها قوله تعالى: وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فإن اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ * وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ * وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ * وَإِن جَاهَدَاكَ على أن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ * يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِي صَخْرَةٍ

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، زيدان، يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، دار الشروق، ط١١، ٢٠١٤م، ص٤٦ ٤٧ ٤٨. ٤.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٥٤.

[3] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٨٥.

أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ * يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ * وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ * وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ {لقمان ١٢/ ١٩}.

وبعد هذه القراءات الأحادية الإسقاطية فإنه يذكر هجرة العرب من اليمن وامتدادها في منطقة الهلال الخصيب والجزيرة بما يفيد ان الحضور العربي في تلك النواحي التي منها الشام والعراق، كان مستقرا من قبل المسيحية بزمن طويل ناهيك عن فترة ما قبل الإسلام، يقول: المسماة اتفاقا بالجاهلية ... ومعروف ان السمات الثقافية العامة المميزة لما يمكن أن يسمى العقلية العربية هي سمات مهما اختلفت حولها الاحكام والرؤى تمتاز في نهاية الأمر بأنها ثقافة عملية "برجماتية" لا تنزع الى التفلسف النظري العميق ولا تقبل فكرة الاندماج والتداخل بين الآلهة والبشر.

وهو في ذلك يقصد الموجودة في منطقة مصر واليونان مثلاً وتعتقد بوجود كائنات وسيطة بين العالمين الإلهي والإنساني كالجن والعفاريت والكهان والأنبياء والملهمين وهي عقلية جمعية لقوم لطالما تحدوا عوامل الفناء المحدقة بهم، كالصحراوات الشاسعة والأسفار الطويلة المهلكة والحروب الداخلية والدولية والخوف من المجهول الكامن في الغيب الآتي، وكان ذلك نقيضا لطبيعة العقلية الجمعية للمصريين واليونانيين القدماء حيث الأرض الخضراء والأرض المنتظمة والشعور العام بأن الآلهة قريبة من البشر[١]. ومع إنه يصف القرآن بأنه تنزيل سماوي، وانه جاء بقصص راق مغاير للقصص التوراتي، إلا أن الحقيقة النهائية للقران عنده انه ليس أكثر من: " الاستعلان النهائي للاهوت العربي[٢]". وفقاً لمنظور الجغرافيا الحتمية، وكأنما الجغرافيا لها ارادة واعية بها تخلق التفكير والأديان والثقافات في سذاجة بلهاء لا قيمة لها.

المطلب الثالث: دين الإسلام.. ومزاعم العقائد الكتابية. قلنا إن الخطاب الحداثي — عند الكُتاب العرب – يبرر مزاعمه في إنكار النبوة الرسالة وسماوية القرآن الكريم، بالتخرص بأن دين الإسلام دين موروث عن الوثنية العربية ومعهودها في الحياة العلمية والدينية والاجتماعية، أو هو تعبير عن عبقرية وحدس نفسي له صلة بالعبقرية والكهانة والسجع والعرافة والتنجيم، كما لا يلبث الاتجاه والحداثي أن يزعم بأن الإسلام دين ملفق من بقايا الديانتين اليهودية والمسيحية السابقة له، وهي التخرصات التي تستند على المفاهيم المشتركة بين الإسلام واليهودية والمسيحية، لاسيما إذا ما تتعلق الأمر بالقصص القرآني بزعم انه مأخوذة عن السردية القصصية اليهودية والنصرانية.

وآية ذلك أن الكثير من الكُتاب العرب يرون أن الإسلام ليس إلا عقائد يهودية ومسيحية وجاهلية وإغريقية، ألفها محمد وجمع بينها في إخراج سردي من نوع خاص، ف "طيب تيزيني"، يعتبر أن الإسلام أخذ الكثير من الأعراف العربية الوثنية والمسيحية والنصرانية واليهودية ... الخ، تلك التي كانت سائدة في المرحلة السابقة عليه ... فالإسلام

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٨٦.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٤٦.

ليس إلا عقائد يهودية ومسيحية وجاهلية وإغريقية، ألفها محمد وجمع بينها في إخراج من نوع خاص ... وهو يجزم بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان متأثرا بقوة في مراحل حياته باليهودية والمسيحية وربما كذلك بالزرداتشية، وأعلن في مرحلة النضج قطيعة معها، إلا أنها قطيعة نسبية[1]. أما الحنفاء مثل "ورقة بن نوفل" و"زيد بن عمرو بن نفيل" وغيرهم، فقد ذكر أن محمداً حسب تعبيره انتفع كثيرا بالحنفاء، بل قال عن "ورقة": المعلم الأول الذي أضاء له الطريق وفك له أسرار الوحي، وقدم إليه من الحوافز الأخلاقية المعنوية ما جعله يثبت، وبيَّن قبل إن الوثنية وُجه لها نقد إيديولوجي من قبل أناس ليسوا بأقل شهرة من محمد[2].

ويريد "تيزيني" أن يبرهن لنا أن النبي لم يأت بكثير جديد، إنما استثمر توجهات فكرية أيديولوجية كانت سائدة في زمانه، بل الأكثر من هذا فالنبي محمد يمثل أيديولوجية كانت متواجدة قبل بزمان، بل إن الحنفاء كورقة ونحوه هم المصدر المركزي والهام للإسلام المحمدي. فورقة بن نوفل كان بالنسبة إلى النبي المنتظر أكثر من مجرد شخصية دينية نقدية وإصلاحية رافقته في بعض سني حياته في مكة. لقد كان بما مثّله من آراء وتصورات وتوجهات المصدر أو أحد أهم المصادر وأحسمها ذهنيا إيديولوجيا للشخصية المحمدية ... يمكن القول بترجيح قوى مشدد بأن العلاقة بينهما أي: النبي وورقة كانت مبنية على أسس أيديولوجية عقيدية، مهدت لها وقادت إليها رابطة مصاهرة نمت وأحيطت بالرعاية والاهتمام على نحو مخطط ومقصود وناجح[3].

ثم يستطرد "تيزيني" ليبين أن ورقة النصراني وخديجة هما اللذان خططا ودبرا لوجود الإسلام، قال بعد تأكيده على نصرانية ورقة وعلاقاته باليهودية، وانتشار آلاف النصارى العرب وآلاف الرهبان والقسيسين ومئات الكنائس والأديرة العربية في الجزيرة: ونحن في هذا السياق نميل إلى ترجيح أن ورقة وخديجة مثلاً نقطتين حاسمتين في تكوين الشخصية المحمدية: باستدراجهما محمداً الشاب عبر تعيينه مدير أعمال لتجارتها ثم الزواج به إلى دائرة الفكر النوفلي، وابن نوفل في فتح قلبه وعقله له وتقديم العون له بوسائله الممكنة ... إلى أن يقول: بيد أنه يبدو أن دائرة معارف خديجة من النصارى كانت واسعة ومتنوعة في مكة ... إذن فالإسلام ذو أصول نصرانية، بل هو نسخة نصرانية معدلة. ومع أننا نقطع الطريق على "تيزيني" منذ البداية فنقول له: اثبت العرش ثم انقش، اثبت صحة الأخبار التي تستند إليها في استنتاجاتك ثم استنتج ... إن النوافلة هم الذين استشرفوا نبوة محمد أم قتال أخت ورقة، وهم الذين هيؤوا لها ورافقوها وأظهروا أسرارها لصاحبها، وهم الذين آمنوا بها ودافعوا عنها وأحاطوا صاحبها بالحماية المعنوية والمادية خديجة، وهم الذين ظلوا أوفياء لها في مراحل انتصارها وعزها أم ورقة ... وهكذا يلغي "تيزيني" أيّ اعتبارات غيبية من طرحه، أي: كونه صلى الله عليه وسلم نبيا مرسلا من عند الله.

[1] راجع لتفصيل أكثر، تيزيني، طيب تيزيني، مقدمات أولية، مرجع سابق، ص ٤٢٤ ٢٢٦.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٢٥٩ – ٢٦٠ ٢٦١.

[3] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٢.

فلا يعدو محمد في نظره أن يكون صنيعة نصرانية بامتياز. وخديجة لم تكن إلا وسيطا عند هؤلاء ... ويزيد مؤكدا أن العلاقة بين خديجة والنبي صلى الله عليه وسلم لم تكن علاقة حب عاطفي أو زواج عادي، بل كان شيئا مخططا له من قبل ورقة بن نوفل ونسطاس النصرانيين، وأن مراقبة محمد استمرت خمس عشرة سنة منذ عودته من الشام تمت فيها عملية تأهيله الثقافي الديني اللازمة. وإذا أسفر الموقف عن هذه الوضعية العمومية لم لا تكون خديجة بنت عم ورقة قد هُيئت هي بدورها للقيام بمهمة الزوجة لمحمد أو بتعبيرها أمرت بذلك؟ [1].

أما "الجابري"[2]، فيصل الى ذات النتيجة بحديثه عن فرقة الأبيونية النصرانية المناهضة للتثليث، يقول: بعد هذا التحديد الذي كان لا بد منه خصوصا وقد ذهب بعض الكُتاب العرب المعاصرين إلى حد القول بأن هذه الفرقة هي التي حضرت لظهور محمد عليه السلام في صورة نبي بتخطيط وتدبير من القس ورقة بن نوفل عم خديجة زوج الرسول، الشيء الذي يضعنا إزاء نظرية المؤامرة مرة أخرى ...، ثم تحدث عن عبد الله أريوس وفرقته الأريوسية، وهي فرقة نصرانية حسب زعمه مناهضة لألوهية المسيح، يقول: ونحن إذا كنا هنا نولي أهمية كبرى لهذا الرجل وفرقته فلأننا نجد في السيرة النبوية ما يدل بالقطع على أن الرسول عليه السلام كان مهتما بأتباع هذه الفرقة ...

وهكذا فإن بعض الرهبان بالنبي صلى الله عليه وسلم والحديث عن العودة إلى دين إبراهيم ليست إلا دعاية سياسية ضد الإمبراطوريتين المتحاربتين، والتبشير بقرب سقوطهما موظفة الدين، ويزعم الجابري أن النجاشي كان على مذهب الأريوسية، وأن النبي صلى الله عليه وسلم قد علم ذلك ولذلك أرسلهم إلى هناك ... بل ذهب أبعد من هذا فجعل أنه كان لأجداد النبي صلى الله عليه وسلم علاقة بملوك الحبشة ... وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان أخواله من اليمن ... وأنه كانت هناك مراسلات بين النبي صلى الله عليه وسلم والنجاشي.

ليخلص من كل هذا إلى أن الأمر ليس تبشيرا بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم، "بل إن المسألة كانت تتعلق في الواقع بوجود تيار ديني توحيدي قام في وجه نظرية التثليث التي رسمته المجامع الكنسية برعاية أعلى السلطات في الامبراطورية البيزنطية، تيار توحيدي أكتسى طابع المعارضة الفكرية والسياسية، وبالتالي الدينية لدولة الاحتلال البيزنطي ومذهبها الديني، من طرف شعوب الضفة الجنوبية والشرقية للبحر الأبيض المتوسط، ودلالة ذلك أن ما جاء به النبي صلي الله علية وسلم من القرآن والإسلام ما هو الا امتداد لهذا التيار المعارض لا أقل ولا أكثر. فالإسلام ليس أكثر من معارضة سياسية تتقمص الدين كغطاء أيديولوجي، يكشفه التفسير الماركسي الطبقي الكامن في لاشعور "الجابري".

أما مصادر الإسلام عند "أركون" فإن جزء من التراث الإغريقي السامي وليس من أيّ تراث معرفي آخر[3]، باعتبار أن القرآن أعاد صياغة الميتافزيق التوراتي على حد تعبيره ... والقصص القرآني مأخوذ من التراث اليهودي والمسيحي[4].

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٢٧٠ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤.

[2] راجع لتفصيل أكثر، الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٣٢ ٣٨ – ٥٢ ٥٣ ٥٥ ٦٢ ٦٥.

[3] راجع لتفصيل أكثر، أركون، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني. دار الطليعة بيروت، ط٤، ٢٠٠٩م. ص ٢٦٩.

[4] راجع لتفصيل أكثر، أركون، محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي. ترجمة هاشم صالح دار الطليعة بيروت. ط١، ٢٠٠٩م. ص ٧٧ ٧٨.

ف"أركون" يزعم أن القرآن كما الأناجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع الإنساني، إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونا واضحاً [1]. وقد ذكر "أركون" أن القرآن استعار قصصه من غيره، ووظفها ضمن منظوره وغيَّر وجهتها وغائيتها لكى تتطابق مع وجهته هو[2]، فهو يأخذ العديد من التعاليم والوصايا والحكايات عن التوراة والإنجيل على الرغم من أنه يتهم أصحابهما بممارسة التحريف.

ومما يدخل في السياق أيضاً تخرصات "هشام جعيط"[3] الذي يزعم أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم أخذ ظاهرة الوحي والنبوة من الرسالات السابقة وليس من غيرها، يقول: "وليس بالطبع للعلم الموضوعي ولا للفلسفة قول في هذا المجال. ولا معنى لأي فيزيائي أن يقرر أن الأنبياء لم يروا الإله، أو لم يحصل لهم تجل ما، وليس للفيلسوف أن يفسر عقلياً هذه الظواهر ... وليس حتى للعالم النفساني قول حصيف في هذا الميدان، ولا يحق ذلك للمؤرخ طبعاً ... "[4].

ف"هشام جعيط" ينتهي الى " أن النبوّة تأتي بشكل مفاجئ وهي هبة من الله، يقول: "إنما النبوة تأتي بغتة وتُفرض فرضاً ولا علاقة بينها وبين الرياضة الروحية. هي هبة من الله ... "[5]. ولكنه يزعم أنه فيما يتصل بالوحي الى النبي الكريم، فما هو إلا امتداد للكهانة العربية بشكل خاص، والكهانة والنبوءات الساميّة بشكل عام، إضافة إلى الظروف الموضوعية الأخرى والمساعدات التي كان يتلقاها من خديجة وورقة بن نوفل وعداس النينوي ... الخ[6].

فعند "جعيط" فإن النبي صلى الله عليه وسلم، قد تعلم لغات مختلفة في مكة ومنها اللغة السريانية ليتمكن كطالب من الدراسة اللاهوتية على يد قساوسة إفرائيم في سوريا يقول: "وقد يكون النبي استقر بالشام لمدد تطول أو تقصر، وتطول أكثر مما تقصر ...، ذلك أن القرآن مفعم بمعرفة دقيقة للتراث المسيحي والتراث اليهودي، والمسيحي أكثر من اليهودي، وقد دلّل على ذلك "تور أندري" ... فلابد إذن من معرفة متسعة بهذا التراث غير متيسرة إطلاقا في الجزيرة العربية وفي مكة ". ف"جعيط" يستقي تبريراته من تعديل مسار "أسطورة" تور أندري "القس السويدي"، ولا يستقيها من وقائع تاريخية حفت بالرسالة الإسلامية.

كونه يشير الى أسطورة "تور اندري" التي تزعم ان المسيحية السورية المشخصة في فكر الكاهن "إفرائيم" ذهبت الى أسواق العرب ومنها تعلم الرسول ما دعاه اندري "القرآن الأولي" أي معارفه الأولية، فقال "جعيط": لا ليس الأمر كذلك بل ذهب محمد الى المسيحية السورية ليتعلم منها على فترات دراسية مدعوما بلغات يونانية وغيرها فلم ينقض "جعيط" أصل الاتهام، ولكن صورته والأصل فاسد والصورة ملفقة ليس عليها أي دليل، مع أن "جعيط" ألف كتابا

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، أركون، محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي. مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي ترجمة هاشم صالح ط ٣، ١٩٩٨ م، ص ٢.

[2] راجع لتفصيل أكثر، أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٤٩.

[3] راجع لتفصيل أكثر، جعيط، هشام جعيط، تاريخ الدعوة المحمدية، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧ م، ص ص ١٥٠ ١٥٢ ١٥٤ ١٥٠ ١٦٦ ١٧٢.

[4] راجع لتفصيل أكثر، هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، في السيرة النبوية دار الطليعة، بيروت ط٢ سنة ٢٠٠٠م، ج١، ص٩٢.

[5] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، بهامش ص ١٣٨.

[6] راجع لتفصيل أكثر، جعيط، هشام جعيط، وحي محمد، ج١ نشر على الأوان في الأول من يوليو ٢٠١٠

ليدشن هذه الفرية الملفقة من بعض ما قاله اندري وغيره إلا أنه قال فيه "التأثير المباشر السوري أيضاً يدخل في مجال التخمينات والإفتراضات وليس لنا أي شاهد علي ذلك[1]".

ولكن "جعيط" جعل لفكرة أندري سيناريو آخر اختلقه هو، فأندري قال ان المسيحية السورية ذهبت الى أسواق الحجاز، ومن خلالها اقتبس محمد وتأثر، لكن "هشام جعيط" وجد ان فكرة أندري في جعل الأسواق مصدر الوحي كاخر طلقة استشراقية يمكن أن تُطلق على الإسلام عن المصادر المزعومة، لا تتناسب مع تنوع المعلومات القرآنية ودقتها وسعتها، فما كان منه إلا أن ذهب يخترع سيناريو آخر لعله يسد خيبة الثغرة العلمانية المريبة المترددة في صدره، فاحتفظ بأصل فكرة أندري في مصدر التأثير الأولى اي مسيحية سوريا وإفرائيم وعزل مؤقتا فكرة الأسواق ليجعلها فيما بعد ثانوية، فقال بعد أن فكر وقدر "من دون المسيحية الشرقية السورية لم يكن محمد ليظهر، والا فلا نرى كمؤرخين حلا للإشكال ... ويقول: "إذا المقام بالشام أمر ضروري ... يقول: "بالنسبة للمؤرخ الموضوعي لا يمكن الانفلات من اقرار هذا التأثير، وهو ليس بالتأثير السطحي وإنما العميق المستبطن بقوة، وإلا عاد محمد غير ممكن في بلده وفي زمانه أو وجب على المؤرخ الاذعان والاقرار بألوهية القرآن مبدئيا ونهائيا والتوقف عن كل بحث"[2].

فإما الإيمان بالوحي واما اختلاق الوقائع وتصديق الاستشراق الجاهل وصناعة خيال المضاهاة القائم على شرف جار من تخرصات الهوى، وإمعانا في عدم الرضا لتمكن الريب ومحاولة لخلق مزيد من الخرافة الحديثة عن الإسلام للتخلص منه، يقول لتور أندري لماذا هذا البخل على محمد بالتعلم في سوريا وبصورة مباشرة لا عن طريق أسواق ألانه أمي أم لأنه لا يمكن أن يرقي الى درجة معرفة اللاهوت المسيحي" بنفسه وبترجمة ذاتية. ويقول: "ان أندري لا يجسر أن يقرّ بتأثير واضح مباشر من المسيحية الشرقية على القرآن " ... ومع أن "جعيط" قال ان هذا التأثير السوري "جد دقيق ودقيق جدا" ... وانه حدث "ببراعة فائقة" ...، قال أيضاً مناقضا نفسه: "ان التأثير المباشر السوري أيضاً يدخل في مجال التخمينات والافتراضات، وليس لنا اي شاهد على ذلك"[3].

وهنا كفانا "جعيط" عناء الرد عليه، – كما يقول منية– فهو لم يأت بدليل على الزعم بتعلم الرسول لغات اجنبية فضلاً عن العربية، من مكة الا بإشارة سطرها على استحياء إلى أن أستاذ اللغات المكي هو غلام اعجمي، ثم قال أنه كائنا من يكون المعلم المهم أنه قد حدث تعلم[4]، وآني يمكن لغلام يعمل في الحدادة تعليم لغات تؤهل لترجمة كتب مقدسة فيها من المصطلحات المعقدة ما فيها، ولم يقدم على صحة اسطورته الا اقتباسات اقتبسها هو من مخيال المستشرق أندري العلماني و"كيفية" علمانية من جرأة فارغة غارفة في صناعة الأساطير الحداثية "العلموية" فهل يا ترى هذه الكيفية العلمانية التي يتحدانا بها الكُتاب العرب هي آخر علميات العقلانية التنويرية العربية وعلى لسان

[1] راجع لتفصيل أكثر، جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، مرجع سابق، ص ١٧٤.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٣١٥ ١٥١ ١٦٤.

[3] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٥١ ١٦٤ ١٧٤ – ١٧٦.

[4] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٥٤.

كبارها وروادها رواد النهضة؟، بحيث يمكن القول إن هذه الأساطير العلمانية الملفقة من أفواهها الفارغة الموسومة بالرهق والريب، قادرة على إطفاء نور الحقيقة، بل الأمر كما عرضه الوحي، يقول تعالى: ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ * بَلْ عَجِبُوا أَن جَاءهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ * أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ * قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ * بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَّرِيجٍ {ق ١/٥}.

مع أن "هشام جعيط" اعترف بفقدان الدليل وضلال التخمين إلا أنه قال بلا ارتجاف ضمير: "ونحن نلحظ أن عالما مثل تور أندري يحلل عن كتب القرابة بين إفرائيم وبين القرآن الأولى، لكن لا يجسر أن يقر بتأثير واضح مباشر من المسيحية الشرقية على القرآن، بالنسبة للمؤرخ الموضوعي، لا يمكن الإفلات من إقرار هذا التأثير، وهو ليس بالتأثير السطحي ولكن العميق والمستبطن بقوة، وإلا عاد محمد غير ممكن في بلده وفي زمانه، أو وجب على المؤرخ الإذعان والإقرار بألوهية القرآن مبدئيا ونهائيا والتوقف عن كل بحث"[١]، ألم يقل "جعيط" لا دليل ... فكيف يكون الدليل "عميقا" و"بقوة"؟.

والواقع أن الملاحظ أن الكُتاب العرب وهم يفترون الفرية على الإسلام فإن أهم الأدلة على ما يذكرونه من شواهد التأثر بالمسيحية واليهودية، هي حادثة لقاء الراهب بحيرا مع محمد صلى الله عليه وسلم وهو بصحبة عمه ابي طالب، الأمر الذي يدعوهم الى الاستنتاج وافتراض محادثات دينية وفلسفية معقدة. ومما يذكرونه أيضاً بصدد تعليل اطلاع النبي الكريم على اخبار عاد وثمود، من أنه كان نتيجة مروره بأرض الاحقاف، بالرغم من أن هذه الأرض لا تقع على الطريق الاعتيادي لمرور القوافل التجارية، كما أن التاريخ لم يذكر مرور النبي بها الى غير ذلك من الأحداث والقضايا.

وكذا افتراض تعلم النبي محمد صلى الله عليه وسلم من نصارى الشام وغيرهم لا يتفق مع واقع الحيرة والتردد في موقف المشركين من رسول الله، لأن مثل هذه "الواقعة" لا يمكن التستر عليها أمام تربص المشركين، الذين عاصروا النبي وعرفوا اخباره وخبروا حياته العامة بما فيها من سفرات ورحلات. وبالرغم من أن المشركين لم يمسكوا عن إطلاق شتى التهم والأراجيف، وافترضوا في الوحي الفروض المتعددة، ومنها فرض التعلم والتلقي من اشخاص معينين، كـ"الرومي الحداد" في مكة، يقول تعالى: وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ * إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ لاَ يَهْدِيهِمُ اللهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَأُوْلئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ * مَن كَفَرَ بِاللهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّواْ الْحَيَاةَ الْدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ وَأَنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ * أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ * لاَ جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرونَ * ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُواْ مِن بَعْدِ مَا فُتِنُواْ ثُمَّ جَاهَدُواْ وَصَبَرُواْ إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ {النحل ١١٠/١٠٣}، ولكن مع ذلك كله لم يكن ليفرضوا أن يكون قد تعلم من نصارى الشام وسوريا أو غيرهم.

[١] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص١٦٤ ١٦٣ ١٦٥.

والحق الذي لا مجمجه حوله هو أن الكُتاب العرب يقعون في التناقض بل والهزيمة النكراء إزاء مواجهه مفهوم التصديق والهيمنة الذي يطرحه الإسلام ازاء الأديان السابقة، كما في قوله تعالى: وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعَيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ * وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ {المائدة ٤٦/٤٨}، والمعنى أنه ليس ثمة سيناريوا آخر وتوجهات إسقاطيه أخرى تربط الحدث القرآني بثقافة محمد الكريم بل وحي السماء إليه فتبطل مساعي البحث الحداثي الذي يهدف إلى التنقيب عن كل ما قد يبدو في الوحي الإلهي منقولاً ومستقى من اليهودية أو المسيحية.

والحقيقة إن الكُتاب العرب قد قبلوا أبحاث أولئك الأساتذة المستشرقين في تفكك مضامين القصص القرآني، لتردها إلى عناصر توراتية مدعاة. ف "هشام جعيط" يشير الى المشترك بين المستشرق فلهاوزن وتور أندري وهيرشفيلد وبلاشير وماسون، من الزعم بتأثير المسيحية على الرسول يقول: "وهم محقون في ذلك" ليكشف "جعيط" عن مصدر تخرصاته، فقد أخذ فكرة تأثير المسيحية عموما من هؤلاء المستشرقين واضرابهم، غير أن الملاحظ أن المنهج الذي يتخذه هؤلاء المستشرقين وتلامذتهم العرب غير الأمناء منهج انتقائي يقوم على بناء أحكام إسقاطيه كلما وجد تشابه بين الموضوعات القرآنية والموضوعات المبثوثة في الإنجيل أو التوراة، في حين إن موقف القرآن من الكتب السماوية، ينطلق من قاعدة ان الوحي الإلهي مصدق ومهيمن عليهما، فهو مصدق للأصل الإلهي لهذه الكتب وكونها من مشكاة واحدة، كما جاء مصححاً لما فيها من تحريفات وتبديلات، وقد جاءت هذه الرقابة دقيقة وصارمة، اذ لم تترك مفهوماً أو حكماً أو حادثة محرفاً الا وصحيحه وعلقت عليه، وهو ما يتناقض والافتراض الجدلي بكون محمد صلى الله عليه وسلم يأخذ عن اهل الكتاب، لأنه لو كان كذلك لما تجرأ في وصف اهل هذه الكتب بالجهل والتحريف والتبديل بمثل هذه الطريقة الصادمة، ليعلن توجهات معارضة بشدة في كل المسائل التي اختلفوا عليها، مما يدل على ألوهية مصدر القرآن لا بشريته، يقول تعالى: إِنَّ هَذَا القرآني قُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أكثر الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ {النمل/٧٦}، أو تلك المسائل التي خالفوا فيها الواقع الصحيح لحقيقة الدين الإلهي الحق.

والواقع أن مقولة المستشرقين وتلامذتهم العرب حول بشرية القرآن بنقله من المصادر الكتابية، مقولة متهافتة متناقضة مع وقائع التاريخ الديني للبشرية، من جهة أن التاريخ الماضي والمستقبلي، هي جميعاً ليست من شاكلة ما يستنبطه العقل والتفكير وليست مما يدركه الوجدان والشعور، ففي الوحي من الدلالات التاريخية البحتة التي لا مجال لوضعها بالتلقي من أهل الكتاب السابق أو بتوظيف الذكاء المحمدي واستنباطه العقلي، ولا سبيل إلى علمها لمن غاب عنها إلا بالدراسة والتلقي والتعليم، أو المعاصرة، والثابت إن محمداً لم يعاصر تلك الأمم السابقة، ولم يتنقل فيها قرناً بعد

قرن، فيكون كمن شهد هذه الوقائع مع أهلها شهادة عيان أو أنه ورث كتب الأولين، فعكف على دراستها حتى أصبح من الراسخين في علم دقائقها؟.

فالتاريخ يقول إنه لم يحدث هذا ولا ذاك بالنسبة لمحمد صلى الله عليه وسلم يقول تعالى: قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلاَمٍ مِّنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ * تِلْكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ {هود ٤٨ /٤٩}. ويقول: وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلَاء مَن يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ * وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ * بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ {العنكبوت ٤٧/٤٩}.

ويقول: وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ {يونس ٣٧/٣٩}. والمعنى أن محمد صلى الله عليه وسلم، الذي لم يخط كتاباً من قبل، لم تظهر عليه أمارات من علوم ومعارف تقارب ما جاء به الوحي الإلهي، حتى يطلع علينا بين عشية وضحها فيكلم الناس بما لا عهد له به، ويبدى لهم من أخبار تلك القرون الأولى ما أخفاه أهل العلم في كتبهم، وحجبوه عن الناس[1].

والصحيح هو إخباره صلى الله عليه وسلم عن الغيوب الكثيرة التي لم يشهدها، ولم يقرأها في كتاب، ولا التقى بأحد ممن له علم بها فيتعلمها منه، ولم ترد لا في التوراة ولا في الانجيل بل جاءت صادقة كما عند أهلها تماماً، دليل آخر قاطع على الوهية الرسالة وصدق الرسول، ومن ذلك قصص الأنبياء السابقين، وأحوال الأمم السابقة، وتفصيل ما وقع لهم، كما قال تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم بعد أن قص عليه قصة يوسف بتفصيلاتها الكاملة، يقول تعالى: ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُواْ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ * وَمَا أكثر النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ {يوسف ١٠٢/١٠٣}، والمعنى هذا الذي قصصناه عليه من شأن يوسف هو من أنباء الغيب التي لم تشهدها أنت فإنك لم تكن حاضراً عندما أجمع أخوة يوسف على إبعاده عن أبيه وإلقائه في غيابة الجب، ومكروا بأخيهم وأبيهم على ذلك النحو، ولكن الله هو الذي أطلعه على هذا الغيب وأوحاه له ليكون هذا دليلاً على صدقه.

ومع هذا فإن أكثر الناس ولو حرصت على هدايتهم، وقدمت لهم هذه الأدلة القاطعة لا يؤمنون. يقول تعالى لرسوله أيضاً بعد أن قص عليه قصة موسى: وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ * وَلَكِنَّا أَنشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ * وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِن رَّحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

[1] راجع لتفصيل أكثر، دراز، محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم "نظرات جديدة في القرآن " دار بن الجوزي، ط١، ٢٠١٣م، ص٨٤.

{القصص٤٤/٤٦}، ويقول تعالى بعد أن قص الله على رسوله قصة مريم وما كان من شأنها في ولادتها ونشأتها وكفالتها وتعبدها ... الخ، يقول: ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُون أَقْلاَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ * إِذْ قَالَتِ الْمَلآئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ {آل عمران ٤٤/٤٥}، وهذه القصص وتلك الأخبار التي جاءت مصدقةً لما في التوراة دليل واضح على أن القرآن من عند الله، وأن محمد هو رسول الله حقاً وصدقاً.

المبحث الثالث: مصادر الإسلام.. مزاعم نظرية الوحي النفسي.

المطلب الأول: مصادر القرآن الابداع والجنون العبقري. قلنا إن تخرصات الكُتاب العرب تذهب إلى أن القرآن الكريم عبارة عن ظاهرة بشرية في التحليل النهائي، ولكن هذه المرة بالرهان على مقولة "عبقرية" محمد صلى الله عليه وسلم وجنونه "الإبداعي"، كونه الأسلوب الذي يحاول أن يضفي على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، صفات العبقرية والنبوغ والذكاء، الأمر الذي أدى به أن يتخيل نفسه أنه ممن يوحى اليه، بيد أنها تعتبر من "امكر" الأساليب في اثارة الشكوك حول مصدرية الوحي، وعندنا أنه ليس هناك ثمة ارتباط وثيق بين تخرص الايحاء النفسي وبين البعثة ونبوة القرآن، لأننا لا نقر كون القرآن الكريم ظاهرة بشرية، وبالتالي فهو ليس من انتاج محمد صلى الله عليه وسلم، وإنما تكشف جوانب النبوة فيه عن تنزله من عند الله تعالى.

فمن ذات الافتراض المتهافت نفسه، استقي "طيب تيزيني"[١] زعمه عن حقيقة الوحي الذي يراه عبارة عن حالة اختزان ذهني كبير عبر عن نفسه من تلقاء صوت باطني يسمعه النبي صلى الله عليه وسلم من داخله نتيجة لعملية عزلته وتردده في غار حراء. يقول: وجدير بالذكر أن السنوات التي قضاها مترددا على غار حراء كانت هامة بالنسبة إلى تحقيق عملية اختزان ذهني كبير، أسهمت في بلورة شخصيته الثقافية عموما، وجعلت من ثم الانتقال إلى حلقة نوعية جديدة أمرا محتملا. وهذا ما قد يضعنا بحسب أصحاب التحليل النفسي وجها لوجه أمام ما يرونه من أن الصوت الذي يوحي للإنسان في حالة الاستغراق الروحي الذاتي، في اتباع طريق ما هو ظاهرة تتحدر من خافية الإنسان أو وعيه الباطن.

مع الإضافة بأن هذه الخافية تكمن خارج حقل مراقبته المباشرة، مما يقود إلى أن الوحي الذي تلقاه محمد "ومن قبله أنبياء التوراة بصورة خاصة" يرتد إلى الخافية المذكورة التي فعلت فعلها المكثف على امتداد سنوات طويلة على صعيد حياة محمد المفردة، وطوال قرون على صعيد حيوات الأنبياء المتتالين، وفي المحصلة يظهر الوحي بمثابته كلمة الله الممتدة عبر تلك القرون ومن ثم عبر حيوات أولئك الأنبياء، إذن لا يعدو الوحي أن يكون حديثا باطنيا تفاعل عبر تجارب معينة وتاريخ معين. أما أن الله أرسل ملكا اسمه جبريل بوحي منه إلى رسله لهداية خلقه، فتلك خرافة تجاوزها العلم الحديث في رأى العلمانيين.

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، تيزيني، طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، ص ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦.

فنحن إذن أمام عداء سافر للدين ولأساسه، وليس كما ينعق من لا يفهم أن العلمانية هي فصل الدين عن الدولة، بل هي إقصاء للدين وإبطال له. وكل العقائد الايمانية حول المصير والمآل ويوم الحساب، ونحوها والتي جاء بها النبي محمد صلى الله عليه وسلم ما هي إلا تبلور لمفاهيم تراكمت وتكثفت عبر مراحل معينة كما يقرر "تيزيني". ولهذا فهو يتحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم كزعيم سياسي ومعلم ديني وصاحب مشروع، لا بوصفه رسولا موحى إليه بوحي من عند الله ويتحاشى الحديث عن هذا الجانب بالمرة، لأن هذه ميتافيزيقا خرافية يرفضهما نظر الماركسي العتيق. ويتحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم بكونه مثقفاً مطلعاً كبيراً على الأديان والأفكار الدينية الأخرى كما وصفه كذلك بكونه أستاذا محاضرا من طراز مرموق[1].

وكذا أعتبر "عبد المجيد الشرفي" أن النبي محمداً صلى الله عليه وسلم رسول العرب خاصة لا للعالمين عامة[2]، أما ظاهرة الوحي والنبوة بالنسبة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، فإنه ينظر إليها من منظور التخمر المعرفي عندما يحاول تفسير النبوة كتجربة تاريخية وسيكولوجية للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، فنسب إليه حالة من الفصام الذهني، فما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم في نظر " عبد المجيد الشرفي" ليس سوى نتاج "اختمار" ما تعلمه ممن حوله وما تعرف عليه في أسفاره ومن الأحناف وأهل الكتاب، ومن نتاج تأمله الطويل عندما كان ينقطع عن الناس ويتحنث في غار حراء، كل ذلك تخمر في ذهنه ووصل به إلى الاعتقاد بأن الله قد اختاره لتبليغ رسالته إلى قومه أولاً، وإلى الناس من خلالهم ثانيا.

وهي الحالة الذهنية التي تجد تبريرها في البيئة الاجتماعية التي كان يحيا فيها محمد صلى الله عليه وسلم كونها بيئة يغلب عليها طابع القداسة أو الصبغة السحرية، فضلاً عن سيطرة الذهنية الميثية "الأسطورية" والتي من أبرز خصائصها الحدس لكونها كانت مسيطرة على طرق التفكير آنذاك، وبالتالي كان من الطبيعي أن نجد هاتين الخاصيتين فيما يبلغه محمد صلى الله عليه وسلم إلى قومه. وهكذا فإن المسحة الأسطورية التي صبغت الرسالة المحمدية ليست سوى قضية الوحي، وقصة الإسراء والمعراج، ومسألة الحج وعمارة بيت الله الحرام، وهن جميعاً قضايا إيمانية لا تقام عليها دعاوى الصحة والبطلان، وإنما الأمر أن تؤمن بها أو لا تؤمن، فمحمد صلى الله عليه وسلم عند "الشرفي" مثله مثل أنبياء بني إسرائيل يجتمع معهم في الصدق وحسن الطوية، وقد انتابته حالة من الهلوسة الدينية.

أما "نصر أبو زيد" فأنه عندما يأتي لتفسير ظاهرة الوحي فإنه ينحرف بها من كونها ظاهرة غيبية، إلى تفسيرها تفسيراً مادياً ماركسياً في حركتها وتحولاتها وتغيراتها وفي علاقاتها المتميزة ... ف"أبو زيد" يرى أن النبوة مجرد كهانة وعرافة وتخيل، يقول: فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ص ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦.

[2] راجع لتفصيل أكثر، الشرفي، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ. دار الطليعة بيروت ط ٢٠٠٨،٢م، ص ٨٩. وراجع الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م. والشرفي الإسلام والحداثة، دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م.

السواء، وسوّى بين حالة الوحي والرؤية المنامية، ليخلص إلى أن النبوة لا تكون تعبيراً عن ظاهرة فوقية مفارقة، بل تصبح ظاهرة قابلة للفهم والاستيعاب، ويقول: بهذا المعنى تصبح النبوة ومن ورائها الوحي ظاهرة ثقافية بشرية تستمد شرعيتها من الموروث المترسخ في المخيال الجمعي للمجتمع الذي ظهرت فيه، لا كما يعتقد الخطاب السلفي أنها ظاهرة مفارقة للوجود التاريخي ... الخ، أي: النبوة والوحي لا علاقة لهما بقوى علوية كما يعتقد الخطاب الديني، بل هي نابعة من الأرض استنادا للموروث المترسخ في المخيال الجمعي للمجتمعات العربية. وزاد مؤكداً: انطلاقاً من إنزال ظاهرة الوحي من تعاليها إلى أرض الواقع، يصبح الفارق بين النبي والكاهن والشاعر فارق في الدرجة لا في النوع، وبذلك يريد "أبو زيد" رفع الصبغة الإلهية عن الوحي وربطه بأنساق مادية تاريخية واقعية[1].

وبرهانه المتهافت على ذلك هو أن أساس الوحي الإلهي، خطاب لغوي كسائر الخطابات الأخرى في الثقافة كذلك، ومن ثم فإن أساسه ليس هو التنزيل السماوي، وأن وظيفة الرسول ازاؤه ليست هي وظيفة تبليغه وبيانه إلى الناس وحيًا من الله تعالى، وإنما أساسه هو ما كان يعتقده العربي من إمكانية الاتصال بين البشر والجن، بالإضافة إلى حضور وبروز ظاهرتي الشعر والكهانة في المجال "المعرفي / التاريخي" عند العرب وارتباطهما بالجن والعرافة فلقد كان ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها [2].

ودلالة ذلك أنه ليس المتحدث بالوحي إلى محمد صلى الله عيه وسلم في رؤية "أبو زيد" التاريخية المادية هو الله تعالى بواسطة الملاك جبريل لما كان الوحي ليس غريبًا عنه من هذا الوجه لأن محمداً وبدلاً من معالجة حاله بالعزلة قام بالدخول في عالم الكهانة والاتصال بالجن متخذاً وسيلة أخرى للتعبير عن نفسه فيما سمي الوحي، وقد طور هذا الوحي في الواقع وأعاد صياغته من جديد بما يتلاءم مع ظروفه بتقدير "إن النصوص وإن تشكلت من خلال الواقع والثقافة تستطيع بآلياتها أن تعيد بناء الواقع ولا تكتفي بمجرد تسجيله أو عكسه عكسًا آليًا مرآويًا بسيطًا"[3].

والمعنى أن ظاهرة الوحي في نظر "أبي زيد" شكل من أشكال الكهانة والسحر التي كانت شائعة في عصر النبي الكريم، يقول صديق دربه "إلياس قويسم": إن أولى المسوغات التي توسل بها "أبو زيد" لأجل إثبات واقعية الوحي وتاريخيته، هي الأوضاع والمؤثرات الفكرية والعقدية التي كانت سائدة في مكة قبل الإسلام، من هذه المؤثرات شيوع ظاهرة الكهانة والإيمان بالجن، فهذا القول بوجود جدليّة بين آلهة العرب وآلهة القرآن قد اتخذ شكل صيرورة في خط تصاعدي، فليس التالي بناف للسابق، بل على النقيض من ذلك، فهو يرى وجود ترابط وجدلية على مستوى المفاهيم، فلولا وجود تصور سابق في الذهنية العربية عن إمكانية الاتصال بين البشر والجن، لاستحال الإيمان بإمكانية

[1] راجع لتفصيل أكثر، أبو زيد، محمد نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن المركز الثقافي العربي بيروت والدار البيضاء ط٧، ٢٠٠٨م، ص ٤٩ – ٥١ ٥٢.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٢.

[3] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٦٩

وقوع الوحي، هكذا نعود إلى المقولة الرئيسية في فكر "أبو زيد" وهي أولوية الواقع، فالواقع أولا والواقع ثانيا والواقع أخيراكما يصرح هو في كتبه، بحسب "إلياس قويسم".

فهنا يكمن المعنى الحقيقي في خيالات "أبو زيد" حول الوحي، فهو يطالب بالتخلي عن أيّ افتراض متعال مسبق، ومن ثم يدفع بتحليلاته نحو إيقاع تصور مناقض للسائد حول الوحي الإلهي، أي: القول بدنيوته بدل القول مفارقته ... ويقول: وفي الوقت ذاته يريد إبانة هذا المنظور الدنيوي الدهري الذي يصدر عنه مفهوم الوحي ومن ثم يحرر النص القرآني من إهابه القديم "التعالي" قصد دفعه إلى الظهور في صفته الجديدة وهي النص الدنيوي الواقعي[١].

أما بالنسبة للمقلد والتلميذ غير المجد "هاشم صالح" فإنه وانطلاقاً من اهتمامات البسكيولوجيا وعلم النفس الديني بخصوص العبقرية الإنسانية، فإن ظاهرة النبوة والوحي عنده هي عبارة عن نتاج ارتباط الجنون بالإبداع العبقري، يقول: "الواقع أنّ الطبيب النفساني الشهير جان ايتيان ايسكيرول قد برهن في دراسة مهمّة على اشتراك محمد ولوثر وكاتون وباسكال وجان جاك روسو بنفس التركيبة النفسية، أو بنفس الهمّ الداخلي الذي فجّر في أعماقهم نار العبقرية[٢]".

باعتبار أن وجه العلاقة بين العبقرية والجنون هي أن العبقري تشترك مع المجنون "المريض العقلي" بصفة أساسية واحدة: هي عيشه أزمات داخلية، ولكن الفرق بينهما هو أن أزمة العبقري تنحل عن طريق الإبداع، في حين إن أزمة المجنون تبدو مجانية ولا تؤدي إلا إلى الهذيان الفارغ. وهو في ذلك يتسند على ما اوهام الطبيب النفسي "ايتيان ايسكيرول" الذي وضع محمد صلى الله عليه وسلم إلى جانب روسو وباسكال، من جهة اشتراكهم في التركيبة النفسية. لأن "روسو" كان يعاني من عقدة الاضطهاد، لذا ليس غريباً أن يقول: لو أردت أن أكون نبيّاً من كان سيمنعني؟!. أما محمد فقد كان مضطهداً ونشأ يتيماً، إلا أنه خلافاً لروسو أطلق صرخته "على الأرجح أواخر أيامه المكية" بأنّه نبيّ! وشعر بالعظمة واعتبر نفسه خاتم الأنبياء ... الخ.

بمعنى أنه إذا كان روسو يعاني من عقدة الاضطهاد "من كان سيمنعه أن يكون نبياً كما يقول هو؟"، فإن محمداً عانى ذات شعور الاضطهاد بملحظ نوباته الجنونية العبقرية، مضافاً إليها شعوره الدائم بأنه يتيم. لذلك من الطبيعي أن يتخيل محمد أصدقاء خياليين يقفون إلى جانبه: من رب وملائكة وجن ... الخ. فهل غريباً أن نقرأ له في قرآنه "في غير سياقاته" كردٍّ على اليتم الذي كان يعيشه: مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى {الضحى/٣}، أو أن يتخيل أنّ نفراً من الجن استمعوا لقرآنه، وذلك بعد أن مُني بالفشل جراء رحلته إلى الطائف. فعزاءً لهذا الموقف العصيب، تخيّل محمد أن جناً ظهرت له: قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا {الجن /١}. وتطول القائمة في

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، إلياس قويسم، استبدال هويّة النصّ القرآني: من القداسة إلى التاريخيّة.. قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد، www. almultaka. Net، ص ٢٣.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، صالح، هاشم صالح: www. alimbaratur. com/All_Pages/H_Pshycologia_Stuff/Hana_01. htm٢٠٠٢م.

وحي القرآن عن هذه الحالات التي كان القرآن بمثابة وعاء يستجيب لما كان يعيشه محمد على أرض الواقع المكي، وهكذا قابل محمد هذا الواقع بلغة نارية مفعمة بالقوة الشعرية والكهانية بالإنذار والتهديد والتبشير.

وهكذا فإن العبقرية هنا بمعنى العبقرية الجنونية التي تنتاب العباقرة والمبدعين، التي انتهت بمحمد صلى الله عليه وسلم، وعن طرق مخياله من انتاج فنتازيا قرآنية، وخاصة في مراحله المكية، وما كان يصاحب هذا الإبداع من حالات جنونية، ونوبات نفسية كانت تعتريه، باعتبار أن الفانتازيا القرآنية ربما هي التي كانت تحلّ له إشكالات نوباته العصبية، ولولاها لربما عُدّ محمد في إطار المجانين أو المرضى العقليين، بحسب غير الزكي "هاشم صالح"، والواقع أن مزاعم هكذا كاتب مفرغ من الذكاء انتهت به الى طريق مسدود في فهم النبوة والوحي، فبالنسبة له فإن حالات العبقرية والجنون تبقى سرّ الأسرار الذي يستعصي على كل تفسير، فلا جديد يضيفه.

والملاحظ أن الكُتاب العرب وهم يكيلون الاسقاط الشتم والعداء للقرآن الكريم كيلاً، فإنهم لا يناقشون سياقات دلالته وهم الذين جاءوا لاسنته واعلان تاريخيته، ولكنهم يهرعون الى روايات تراثية متهافتة يوظفونها في مسعاهم المستحيل للإساءة الى شخص محمد صلى الله عليه وسلم، كونها الروايات التي تنتهي الى الكهانة لسبيل للالتقاء بعالم الجن، فـ"حمود حمود"[١] يذهب إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعاني من بعض الأعراض النفسية "العبقرية" الغريبة قبل إن يبدأ بالإعلان عن ظهور الأرواح له. بالاستناد على رواية متهافتة نقلها القاضي عياض (ت ٥٤٤هـ) عن ابن اسحاق في كتابه "الشفا بتعريف حقوق المصطفى" أنّ محمداً: "كان يرقي من العين وهو بمكة قبل إن ينزل عليه القرآن، فلما نزل عليه القرآن أصابه نحو ما كان يصيبه قبل ذلك[٢]. يعلق الإمام "الحلبي" على هذا الحديث، "أن محمداً كان يُصاب قبل الوحي بحالات فقدان الوعي أو الإغماء وحصول الرعدة أو النوبة العصبية، فيتربّد وجهه ويغمض عينيه ... يقول الحلبي: "هذا يدل على أنه كان يصيبه قبل نزول القرآن ما يشبه الإغماء بعد حصول الرعدة، وتغميض عينيه، وتربد وجهه، ويغط كغطيط البكر[٣]". لذلك لن نستغرب من سؤال خديجة "زوجة محمد" له أن تأخذه لكى يرقى من هذه الأعراض عندما بدأ الوحي، إلا أن محمداً على ما يبدو كان واعياً لها، بأن مثل هذه النوبات العصبية لا بد أن تلازم الأنبياء "العباقرة" أثناء الإلهامات النفسية. تسأله خديجة حينما بدأ التلفظ بالقرآن: "أوجه إليك من يرقيك؟" فيرد عليها محمد: "أما الآن فلا[٤]".

ودلالة ذلك أن النبي الكريم عنده كان يُعالج بتلك العلاجات التقليدية السائدة، الرقية وما شابه قبل الوحي، أما من هو الذي كان يقوم بعلاج محمد، فهذا لا تأتي على ذكره المصادر. بحسب رواية الحلبي: "ولم أقف على من كان يرقيه

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، حمود حمود، هل كان محمّد عبقرياً؟ نقد ظاهرة الوحي المحمّدي، الخميس ١٩ آب أغسطس ٢٠١٠، http://www. alawan. org/article8218. html.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، عياض، القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر للطباعة والنشر، ج٢، ص١٠٣.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، الحلبي، برهان الدين الحلبي، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، السيرة الحلبية. ج١، ص٣٣٧.

[٤] راجع لتفصيل أكثر، القاضي عياض، الشفا، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٣.

ولا على ما كان يرقى به". لكن يحتمل أن محمداً إذا كان يعاني من تلك النوبات وهو طفل كما يفهم من الروايات التراثية، فإن الذي كان يقوم بذلك أمه "آمنة بنت وهب"، بغض النظر عما تحمله هذه الروايات من صيغ خرافية: واشتهر على بعض الالسنة أن آمنة، يعني أمه رقت النبي من العين، ولعل مستند ذلك ما تقدم عن أمه أنها لما كانت حاملاً به جاءه الملك وقال لها: قولي إذا ولدتيه: أعيذه بالواحد ... من شر كل حاسد[1].

ودلالة الروايات السابقة بالنسبة لـ"حمود حمود" هو أن حالة النبي صلى الله عليه وسلم هي حالة عبقرية ترجع الى ارتباطه بالسجع والكهانة، ومصداها عندهم هو مرد جذر كلمة عبقرية وارتباطها بوادي عبقر، الذي كانت الجن تقطنه. فالشخص لن يكون عبقرياً ولن يبدع بأي كلام، مالم تسكنه أرواح أو جن وادي عبقر، أو على الأقل أن تزره في مسكنه لتلقي عليه مجوهراتها. وفي هذا السياق يقول: زهير عن جنّ وادي عبقر: عليهن فتيان كَجِنّةِ عَبقرٍ ... جديرون يوماً أن يُنيفوا فيَسْتعلوا. وإلى هذا المعنى يصف الجاحظ: "ولذلك قيل لكل شيء فائق، أو شديد: عبقري. وفي الحديث، في صفة عمر فلم أر عبقرياً يفري فريّه [2]". وهكذا يتفاخر الشاعر بأن الشيطان الذي كان يسلمه الوحي الشعري هو ذكر وليس أنثى "ذلك أن الجن والملائكة كانت تعتبر في اللاهوت العربي القديم بأنهم إناث": إني وكل شاعر من البشر ... شيطانه أنثى وشيطاني ذكر"[3].

ومن ثم تنهي هكذا مزاعم الى فكرة السجع والكهانة والعرافة كأساس لتفسير ظاهرة الوحي، بالاستدلال اللغوي مثلاً على كلمة "شجع" عند ابن المنظور كونها لها معاني تفيد معنى الجنون والخروج عن السيطرة. يقول: "والأشجع من الرجال الذي كأن به جنوناً ... به شجع، أي جنون، والشجع من الإبل الذي يعتريه جنون». وهكذا فإن سجع كانت تعني في الأصل دخول الكاهن في رعدة، ثم صارت تعني الوحي الصادر عن هذه الحالة، ثم الشكل الأسلوبي لهذا الوحي[4]".

والحقيقة إن التخرصات المتهافتة التي يروج لها الحداثيين زاعمين أنهم جاءوا بالرأى العلمي الجديد، لا تعدُو أن تكون هو الرأى القرشي الجاهلي القديم، فقد صور أهل الجاهلية من قبل النبي صلى الله عليه وسلم، رجلاً ذا خيال واسع وإحساس عميق، فقالوا إنه ساحر أو شاعر أو كاهن أو مجنون، ثم زادوا فجعلوا وجدانه يطغى كثيراً على حواسه، حتى يخيل إليه أنه يرى ويسمع شخصاً يكلمه، وما ذاك الذى يراه ويسمعه إلا صورة أخليته ووجد آناته، فهو إذن الجنون أو أضغاث الأحلام، فليس ثمة جديد في التخرص، كونها ذات شبه "التقول" المستندة على معنى الشعر والكهانة والعبقرية التي رمت بها قريش رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبرأه الله مما قالوا، يقول تعالى: اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، الحلبي، السيرة الحلبية، مرجع سابق، ج١، ص٣٣٧.

[2] راجع لتفصيل أكثر، الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون. مطبعة مصطفى الحلبي بمصر، ط٢ سنة ١٩٦٧. ج٦، ص١٨٩١٩٠.

[3] راجع لتفصيل أكثر، الألوسي، محمد شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ٢٠٠٩ ج٢ ص٣٥٦.

[4] راجع لتفصيل أكثر، فهد، توفيق فهد، الكهانة العربية قبل الإسلام، ترجمة حسن عودة، رندة بعث. تقديم الترجمة العربية رضوان السيد ٢٠٠٧. التوزيع في العالم شركة قدمس للنشر والتوزيع ص ١٢٠١٢١.

حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مَّعْرِضُونَ * مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مَّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ * لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسَرُّواْ النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ * قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاء وَالأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * بَلْ قَالُواْ أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الأَوَّلُونَ * مَا آمَنَتْ قَبْلَهُم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ * وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ {الأنبياء ١/٧}.

ويقول: فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لَا تُبْصِرُونَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ *فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ *وَإِنَّهُ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ * وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنكُم مُّكَذِّبِينَ * وَإِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ * وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ * فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ {الحاقة ٥٢/٦٩}.

ويقول: ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ * مَا أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ * وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ * وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ * فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ * بِأَييِّكُمُ الْمَفْتُونُ * إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ * فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ * وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ {القلم ٩/١}.

والواقع أنه لو كان تهافتات الحداثيين الجنونية مما يعتد به لاعتد بها كفار قريش الذين عاش النبي الكريم بين ظهرانيهم مراحل طفولته وصباه وشبابه، يقول تعالى: وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ * قُل لَّوْ شَاء اللّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ * فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ {يونس١٥/١٧}. ومن ثم فليس مستغرباً ما قد يقال عن تاريخية الوحي الإلهي من قبل مشركي قريش والكُتاب العرب، تحت لافتة العبقرية والجنون، يقول تعالى: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ * أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ * أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُم مِّنَ السَّمَاء وَالْأَرْضِ إِن نَّشَأْ نَخْسِفْ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطْ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِّنَ السَّمَاء إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ {سبأ ٩/٧}.

ويقول: يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ * رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ * أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ * ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ * إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ * يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى إِنَّا مُنتَقِمُونَ {الدخان ١٦/١١}. ويقول: وَقَالُواْ يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ * لَّوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلائِكَةِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * مَا نُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ إِلاَّ بِالحَقِّ وَمَا كَانُواْ إِذا مُّنظَرِينَ * إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ {الحجر ٩/٦}.

ويقول: إِنَّهُمْ كَانُوا إذا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا * آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ * بَلْ جَاء بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ * إِنَّكُمْ لَذَائِقُو الْعَذَابِ الْأَلِيمِ * وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ {الصافات ٣٥/٣٩}. ويقول: وَالَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ * وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ * أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ * مَن يُضْلِلِ اللّهُ فَلاَ هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ {الأعراف ١٨٢/١٨٦}.

ويقول: ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ * بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ * كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ فَنَادَوْا وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ * وَعَجِبُوا أَن جَاءهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ * أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ * وَانطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ * مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ * أَأُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِن بَيْنِنَا بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّن ذِكْرِي بَل لَّمَّا يَذُوقُوا عَذَابِ {١/٨}.

وقد تحدى الله المشركين الذين عرفوه وعايشوه وخبروا حاله أن يثبتوا عليه جنوناً أو اختلال عقل، يقول تعالى: وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَن يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ مُّفْتَرًى وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ * وَمَا آتَيْنَاهُم مِّن كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِن نَّذِيرٍ * وَكَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَمَا بَلَغُوا مِعْشَارَ مَا آتَيْنَاهُمْ فَكَذَّبُوا رُسُلِي فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ * قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ * قُلْ مَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَّامُ الْغُيُوبِ * قُلْ جَاء الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ * قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ * وَلَوْ تَرَى إِذْ فَزِعُوا فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُوا مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ * وَقَالُوا آمَنَّا بِهِ وَأَنَّى لَهُمُ التَّنَاوُشُ مِن مَكَانٍ بَعِيدٍ * وَقَدْ كَفَرُوا بِهِ مِن قَبْلُ وَيَقْذِفُونَ بِالْغَيْبِ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ * وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُّرِيبٍ {سبأ ٤٣/٥٤}. وفي قوله: مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ... الآية، أي جنون، مستأنف منبه لهم على أن ما عرفوه من رجاحة عقله كاف في ترجيح صدقه، والتعبير عنه صلى الله عليه وسلم "بصاحبهم" للإشارة أن حاله معروف مشهور بينهم، لأنه نشأ بين أظهرهم معروفاً بقوة العقل، ورزانة الحلم، وسداد القول والفعل[١]. ولكل باحث منصف أن يتساءل: هل يتفق هذا المرض وما هو معروف عن النبي صلى الله عليه وسلم من أنه كان أمة وحده، في أخلاقه، وثباته، وحلمه، وسلامة جسمه وقوة بنائه؟.

المطلب الثاني: تهافت مزاعم نظرية الايحاء والمرض النفسي. من المؤكد ان هناك ثمة فرق واضح بين صور الوحي الذي كان يتلقاه النبي صلى الله عليه وسلم وبين أعراض مرض الصرع الذي زعمه هؤلاء الكتاب فصور الوحي وكما

[١] راجع لتفصيل أكثر، القاسمي، محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، دار الحديث، ٢٠٠٣م، ج ١٤، ج ٤٩٦.

تقدم فإنها مخالفة لأعراض مرض الصرع، التي يرى صاحبها المريض شبحاً، ويسمع صوتاً أو يشم رائحة ويعقب ذلك وقوع المريض صارخاً على الأرض، وفاقداً وعيه ثم تتملكه رعدة تشنجية تتصلب فيها العضلات، وقد يتوقف فيها التنفس مؤقتاً... ويعقب النوبة خور في القوى، واستغراق في النوم يصحو منه المريض خالي الذهن من تذكر ما حدث له ... الخ[1].

فإذا كان هذا هو الثابت طبياً وعلمياً، فإنه كان بخلاف أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، اذ لا يظهر عليه شيء مما ذكر من أعراض هذا المرض عند نزول الوحي عليه، بل يظل في تمام وعيه، وكامل قوته العقلية، قبل وأثناء وبعد الوحي، كما قال صلى الله عليه وسلم، لما سأل: كيف يأتيك الوحي؟ يقول: "أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده على، فيفصم عنى وقد وعيت عنه ما قال". وقد كان جبريل عليه السلام يأتي إلى النبي صلى الله عليه وسلم في صورة الرجل فيحادثه أمام جمع من الحضور وهم يشاهدون ذلك كما ثبت في حديث جبريل المشهور الذي سأل فيه النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإسلام والإحسان. وكما جاء في حديث ابن عمر من إتيان جبريل عليه السلام لرسول الله صلى الله عليه وسلم، في صورة دحية الكلبي.

والثابت أن النبي صلى الله عليه وسلم عاش طيلة حياته في صحة نفسية كاملة، لم يطرأ عليه أي خلل في عقله أو أعصابه في يوم من الايام، بل كان بشهادة القرآن والتاريخ، وديعاً صبوراً حليماً، بل كان عظيم الصبر، واسع الحلم، فسيح الصدر حتى أنه وسع الناس جميعاً ببسطه وخلقه، وكان شجاعاً مقداماً، سليم الجسم، صحيح البدن، حتى إنه صارع ركانة المشهور بشجاعته فصرعه" رواه أبو داوود.

كما إنه لو كان النبي صلى الله عليه وسلم مصاباً بمرض الصرع، لذكر ذلك أصحابه الذين لم يتركوا صغيرة ولا كبيرة إلا نقلوها عنه، أو ذكره أعداؤه في ذلك العصر، هؤلاء الذين كانوا يتربصون بالنبي صلى الله عليه وسلم الدوائر، ويودون أن يظفروا منه ولو بشيء نذر يسير يعيرونه به. أليس هم القائلون: وَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِ كَافِرُونَ * وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ {الزخرف ٣٠/٣١}، فأقصى ما عابوه فيه أنه فقير ومثله في نظرهم لا يحق أن يكون نبياً. فلو كان صلى الله عليه وسلم مريضاً بالصرع كما زعم المستشرقون، لوجد أعداؤه في ذلك فرصة سانحة للطعن عليه، لكن ما حدث ممن خلصت ضمائرهم بعض الوقت، وكانوا مع أنفسهم صادقين قبل ما يطرأ عليهم من إرهاب فكرى من أمثال "الوليد بن المغيرة"، و"النضر بن الحارث" الذى نفي في إشارة بليغة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاء به، السحر، والكهانة، والشعر، والجنون، حيث أنهم يعلمون علم اليقين حقيقة هذه الألفاظ، واعترف "النضر بن الحارث" بإقرار صناديد قريش، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاء به، بعيدان كل البعد عن حقيقة الألفاظ السابقة.

[1] راجع لتفصيل أكثر، سركيس، يوسف إلياس سركيس، الموسوعة العربية الميسرة، حرف الصاد، مادة صرع.

وهكذا فإذا لم يذكر التاريخ أن النبي صلى الله عليه وسلم أصيب بهذا النوع من الأمراض المنفرة، فمن أين للحداثيين وبغير اثارة علم التاريخ ان يأتوا بما يكذب ذلك، اللهم إلا ما كان من الحداثيين الذين زعموا هذا الزعم بناءً على تصورهم للحالة التي كانت تعتريه عند نزول الوحي عليه، وهي حالة واحدة من حالات متعددة كان يأتيه عليها الوحي، وبينها وبين ما تصوروه عنها بعد المستشرقين. فضلاً عن أنه نجح في هذه المحاولة المعجزة، إلى درجة جعلت تلك الأمة، بعد قرن واحد من الزمان، تكون هي أمة العظمي ... فهل المريض المتهوس الذي لا يصلح لقيادة نفسه يتسنى له أن يقوم بهذه القيادة العالمية الفائقة، ثم ينجح فيها هذا النجاح المعجز المدهش[1]؟.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن خلوة النبي الكريم وتعبده في الغار عام الوحي، إنما كان الباعث له، اشتداد الوحشة من سوء حال الناس في عقائدهم وأخلاقهم، والهرب منها، إلى الإنس بالله تعالى والرجاء في هدايته إلى المخرج منها[2]، دون أن يتطور ذلك الى معني تخرص النبوة أو الرسالة ... الخ، فإذا كانت النبوة اصطفاء للاستعداد فإن المصطفَي هو الله تعالى لا محمد، فهي بذلك من قدر الله تعالى بعد الاستعداد الكسبي الإنساني.

بعبارة أخرى انه إذا كان منصب "النبوة" قد يتدخل فيه عامل الاستعداد، فإن منصب الرسالة ليست أمراً كسبياً يناله المرء بالسعي والكسب، ولا يخضع لجهد الفكري، أو الترقي الروحي والأخلاقي، ولا مدخل له في الاعتبارات المادية، فليست باباً مفتوحاً يلج من خلاله من سمت نفسه، بل هي اصطفاء إلهى يختص به من يشاء من عباده. يقول تعالى: وَإِذَا جَاءتْهُمْ آيَةٌ قَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللّهِ اللّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُواْ صَغَارٌ عِندَ اللّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُواْ يَمْكُرُونَ {الانعام /١٢٤}، ويقول: مَّا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلاَ الْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَاللّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاء وَاللّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ {البقرة/١٠٥}، وقد حكى الله عن المشركين عندما قالوا: وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ * أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ {الزخرف٣٢/٣١}، وهكذا فقد جعل الله تعالى الرسالة في محمد صلى الله عليه وسلم، كما جعلها في الرسل قبله، واصطفاه لذلك[3].

هذا فضلاً عن أن هذه النظرية تفرض أن يكون إعلان النبوة نتيجة مرحلة معينة من التكامل العقلي والنفسي، ونتيجة مراحل طويلة من المعاناة والتفكير والتأمل والحساب ... الخ، وهذا يستلزم بطبيعة الحال أن ينطلق الرسول في اللحظة الأولى من دعوته الى طرح مفاهيمه وأفكاره ومناهجه عن الكون والحياة والمجتمع بجوانبه الشاملة والمتعددة، لأن المفروض ان الصورة كانت متكاملة عنده نتيجة التفكير الطويل، مع أن التاريخ يؤكد أن أسلوب الدعوة وطريقتها كانا

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، الخطيب، عبد الكريم الخطيب، النبي محمد صلي الله عليه وسلم، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط ١، ص١٣٩.

[2] راجع لتفصيل أكثر، الصدر السابق، ص١٣١ ١٣٢ بتصرف.

[3] راجع لتفصيل أكثر، العتر، حسن ضياء الدين العتر، نبوة محمد صلي الله عليه وسلم في القرآن ص١٦٦، ١٧٠.

يختلفان عن ذلك تماماً، فقد كانت البداية هي الخوف والاضطراب ثم الدعوة الى التوحيد ومن ثم الانطلاق الى المجالات الاخرى بشكل تدريجي مع ما كان يتخلل ذلك من ركود وانقطاع في الوحي.

فالثابت ان كون النبي صلى الله عليه وسلم نفسه لا يستطيع ان يبدل ما يوحى إليه أو يأتي بقرآن غيره دليل قاطع على استقلال الوحي الإلهي عن شخص النبي صلى الله عليه وسلم وعن إمكانية الإنسانية مما يعني أنه وحي من الله تعالى، وعند هذا الحد بالذات يستوي في الإجرام ذلك الذي يفترى الكذب على الله مع من ينكر كون آيات الوحي هي من عند غير الله سواء بسواء. ودلالة ذلك أن موقف الوحي الإلهي ازاء النبي، شاهد على رفض نظرية الايحاء النفسي، فلقد كان النبي محمد صلى الله عليه وسلم، يدرك بشكل واضح، الانفصال التام بين ذاته المتلقية والذات الإلهية الملقية عليه الوحي من أعلى، يدل على ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يستشرف النبوة وما كان يرجوها، ولم يطمع ابداً في حصولها له، بل لم يرد في الأخبار أنه كان يرجو أن يكون هو النبي المنتظر الذي يتحدث عنه علماء اليهود والنصارى قبل البعثة، كما يزعم هؤلاء الكتاب وأساتذتهم من الحداثيين.

ولو ثبت ذلك عنه لما ترك المؤرخون تدوينه، وقد دونوا ذلك عن أمية بن أبي الصلت، لما كان يتوقع أن يكون نبياً، وقد اكد الوحي هذا الموقف من محمد صلى الله عليه وسلم، يقول تعالى: وَمَا كُنتَ تَرْجُو أَن يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَافِرِينَ * وَلَا يَصُدُّنَّكَ عَنْ آيَاتِ اللَّهِ بَعْدَ إِذْ أُنزِلَتْ إِلَيْكَ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ {القصص٨٦/٨٨}، فما كان محمد صلى الله عليه وسلم يظن أن الوحي قبل إنزاله عليه، سوف ينزل عليه وإنما أنزله الله رحمة وفضل منه عليه، فهو نعمة من الله وفضل[1].

والمعنى أن استقلال الوحي عن الذات المحمدية[2]، أمر ثابت وله دلالات خاصة في تهافت القول بنظرية الايحاء النفسي، بتأكيد القول أن القرآن وحي من الله، وبالتالي دليل توحيد الله ومعرفته يظهر ذلك جلياً في موقف النبي صلى الله عليه وسلم من الوحي بواسطة جبريل أي في موقف الذات المخاطبة حيال الوحي عندما قيل له اقرأ، يقول: ما أنا بقارئ ثلاث مرات. والدلالة هنا تدل على تباعد الذات المخاطِبة بشدة عن الذات المخاطَبة المرتجفة الخائفة مما يدل عل استقلال الوحي عن ذات النبي صلى الله عليه وسلم وانفصال الوحي الإلهي عن ذات النبي صلى الله عليه وسلم مما تؤكده نصوص القرآن في غير موضع، يقول تعالى: وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ {الشوري/٥٣}.

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، رضا، محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٨٥م، ص١٢٣، ١٢٤.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٨٩.

أي ما كنت أنت يا محمد تدري من خلال معارفك الخاصة من قبل الإيحاء إليك ما الكتاب؟ وما الإيمان؟ وبالتالي ما كنت تدري ما الهداية إلى الصراط المستقيم والرسول صلى الله عليه وسلم يدرك تماماً ذلك الانفصال بين ذاته وإمكانياته الخاصة وبين ذلك الوحي الذي يأتيه بواسطة جبريل. وهو ذات الدلالة التي تقررها كذلك آيات سورة العنكبوت، يقول تعالى: وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إذا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ * بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ {العنكبوت٤٨ /٤٩}، وذات الدلالة توجد في آية سورة طه يقول تعالى: كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاء مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا {طه/٩٩}.

والملاحظ أن الوحي الإلهي لا يقرر ذلك الفصل بين شخص النبي صلى الله عليه وسلم وبين ما يوحى إليه فحسب، بل يذهب إلى أبعد من ذلك أي إلى التقرير أن هناك أشياء لم توح إليه قط، يقول تعالى: وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاء أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ {غافر/ ٧٨}، ويقول: وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ {الزخرف/٤٥}، ويقول: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ {يوسف/٣}، وهكذا يقرر الوحي الإلهي انفصاله عن شخص النبي صلى الله عليه وسلم في أكثر من آية، ويظهر ذلك حتى في الأمور العادية التي يعيشها النبي صلى الله عليه وسلم في حياته اليومية فيأتي الوحي فيخفيها عنه أو يذكرها له يقول الله تعالى: وَلَوْ نَشَاء لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ {محمد/٣٠}.

والحقيقة إن هذا التمييز الادراكي بين النبي وحقيقة الوحي، أمر يظهر في مناسبات متعددة، فمن جهة فإن الوحي الذي حدث للنبي صلى الله عليه وسلم هو حدث فجائي طارئ لا يمكن استحضاره واجتلابه من قبل محمد صلى الله عليه وسلم، وبالتالي لا يمكن دفعه ورده. يدل على ذلك ما يعتريه من أعراض جسدية اضطرارية، كاحمرار وجهه، وتتابع أنفاسه، وسماع غطيط منه، وما يتقاطر منه من عرق في اليوم الشديد البرد، وثقل جسمه، وما يسمعه الصحابة عند وجهه من صوت كدوى النحل[١]، فقد روي عنه أنه يقول: "احياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت ما قال. واحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول". وقد انعكس هذا الشعور الواعي بالانفصال في الوحي، بين الذات الآمرة المعطية والذات المخاطبة المتلقية[٢]، على الوحي الإلهي.

وهناك أيضاً الصورة التي يبدو فيها النبي من خلال الوحي الإلهي عبداً ضعيفاً، يقف بين يدي مولاه يستمد منه العون ويطلب منه المغفرة ويمتثل أوامره، ونواهيه، ويتلقى منه العقاب بمختلف مراتبه واشكاله. يقول تعالى: وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ

[١] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٢٦ – ٢٩.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، بن نبي، مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، دار الفكر بيروت، لبنان ط ٢ بدون ت، ص٨٨.

أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ * قُل لَّوْ شَاء اللّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ {يونس١٥/١٦}.

كما أن القرآني صور محمداً في صورة الإنسان المطيع الذي لا يملك لنفسه شيئاً، ويخاف ربه إن عصاه، فيلتزم الحدود التي وضعها له ويرجو رحمته وليس من شيء يأتيه الا من قبل ربه، فهو يعترف بالعجز المطلق تجاه ارادة الله أو تبديل حرف من القرآني قول تعالى: قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا {الكهف/١١٠}. ويقول: قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاء اللّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ {الأعراف /١٨٨}. ويقول: وَلاَ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللّهِ وَلاَ أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلاَ أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلاَ أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ اللّهُ خَيْرًا اللّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنفُسِهِمْ إِنِّي إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ * قَالُواْ يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتَنِا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ {هود ٣١/٣٢}.

ومن يقرأ هذه الآيات القرآنية ونظائرها يدرك الفرق بين الذات الإلهية الآمرة الملقية والذات المحمدية المطيعة المتلقية، وهو الفرق الذي يزداد وضوحاً بين ذات الله المتكلم منزل الوحي وصفاته وبين ذات رسوله المخاطب متلقي الوحي وصفاته، في الآيات التي يعتب الله فيها على نبيه عتاباً خفيفاً أو شديداً، أو يعلمه فيها بعفوه عنه وغفرانه ما تقدم من ذنبه وما تأخر: فمن العتاب الخفيف المقترن بالعفو خطابه لرسوله في شأن من أذن لهم بالقعود عن القتال في غزوة تبوك: عَفَا اللّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ * لاَ يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَن يُجَاهِدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ {التوبة ٤٣/٤٤}.

وأكثر من ذلك عندما يوجه الى الرسول صلى الله عليه وسلم من الانذار والتهديد في مثل قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ {المائدة/٦٧}، ويقول: وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لاَّتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلاً * إِذاً لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا {الاسراء٧٣/٧٥}.

والحقيقة أنه لا يسع العقل العلمي الأمين ازاء هذه الحقيقة إلا أن يعترف باستقلال ظاهرة الوحي عن ذات النبي استقلالاً مطلقاً، وتفردها عن العوامل النفسية تفرداً كاملاً، فالنبي لا يملك حتى حق استخدام ذاكرته في حفظ القرآن، بل الله يتكفل بتحفيظه اياه، وقانون التذكر نفسه بطل الآن سحره وعفا أثره تجاه ارادة الله. فكيف لا يعي النبي – بعد هذا كله – الفرق العظيم بين ذاته المأمورة وذات الله الآمرة وهو يرى بنفسه أنه لا يملك من أمر نفسه شيئاً؟!، هذا فضلاً عن النبي يبدوا من خلال تاريخ نزول القرآن أنه كان مقتنعاً بأن التنزيل القرآني مصحوب بانمحاء

ارادته الشخصية، وانه منسلخ عن الطبيعة الإنسانية حتى ما بقي له صلى الله عليه وسلم اختيار فيما ينزل إليه أو ينقطع عنه. فقد يتتابع الوحي ويحمى حتى يشعر أنه يكثر عليه. وقد يفتر عنه وهو يشعر أنه أحوج ما يكون اليه.
وهكذا فإن نظرية الايحاء النفسي، لا تصمد أمام النقد والمناقشة العلمية الجادة، بل تطالها جملة من التفنيدات. فكون الوحي الإلهي يحمل ذات الرسالة التي تحدث بها الرسل عبر التاريخ يدل على صدق الوحي، باعتباره من الله لا من محمد وذات القول ينطبق على كل رسالة من الرسالات السابقة، أي كونها من الله تعالى لما هي تحمل ذات الدعوى التي حوتها الرسالات الأخرى، عبر مختلف العصور، وعلى هذا فليس من عجب أن يوحي الله تعالى إلى النبي صلى الله عليه وسلم برسالة تحمل ذات الإنذار والبشارة اللتين حملتهما الرسالات السابقة[١].
لتبقي حقيقة الوحي الإلهي كونها حقيقة تقع خارج وعي ذات وعبقرية النبي صلى الله عليه وسلم وليس نابعةً من داخلها، بل حمله جبريل عليه السلام من عند الله إليه، يقول تعالى: وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمين * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ {الشعراء ١٩٢/١٩٥}، ويقول: إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ * وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ * وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ {التكوير١٩/٢٣}. فحامل الوحي ملك منفصل عن ذات محمد صلى الله عليه وسلم، ليس خيالاً فيها، وله من الصفات ما هو مغاير لصفات البشر.
والحقيقة إن هكذا اتجاهات تاريخية عندما تعمل على نسبة الوحي الى بؤس الأرض، وجنونها العبقري فانها ليست منهجية "علمية" ابدعتها "خيالات" و"أوهام" الحداثة المادية العلمانية، كما يتمشتق بها كتاب الحداثة العرب صباح مساء بل هي مزاعم قديمة ترجع الى أقدم النظرات المادية الى الظاهرة الدينية أعنى ما يتعلق بموقف الكافرين من رسالات الله، بمعنى أن ما يقال عن النبي صلي الله عليه ان هو الا ما كان يقال للرسل من قبله، يقول تعالى: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ * مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ * وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاء وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُوْلَئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ {فصلت ٤١/٤٤}.
وقد كان الوحي يعزي النبي الكريم أمام هذه الفرية التي كان يتضايق من نسبتها إليه والصقاها به يقول تعالى: قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لاَ يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ * وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُواْ عَلَى مَا كُذِّبُواْ وَأُوذُواْ حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ وَلَقدْ جَاءكَ مِن نَّبَإِ الْمُرْسَلِينَ * وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فإِن اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الأَرْضِ أو سُلَّمًا فِي السَّمَاء فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ وَلَوْ شَاء اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ {الانعام ٣٣/٣٥}.

[١] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٨٧.

أما ما كان يقال للمرسلين من قبل رسالة الرسول الكريم، فهي ذات مزاعم العبقرية والجنون والسحر والكهانة يقول تعالى: كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ * أَتَوَاصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ * فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنتَ بِمَلُومٍ * وَذَكِّرْ فإن الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ * وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ * إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ * فإن لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذَنُوبًا مِّثْلَ ذَنُوبِ أَصْحَابِهِمْ فَلَا يَسْتَعْجِلُونِ * فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِن يَوْمِهِمُ الَّذِي يُوعَدُونَ {الذاريات ٦٠/٥٢}.

ويقول: أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِن بَعْدِهِمْ لاَ يَعْلَمُهُمْ إِلاَّ اللّهُ جَاءتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّواْ أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُواْ إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ * قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُواْ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ {إبراهيم ١٠/٩}.

ويقول: وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ * فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاء اللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَائِكَةً مَّا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ * إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ فَتَرَبَّصُوا بِهِ حَتَّى حِينٍ * قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَذَّبُونِ {المؤمنون ٢٦/٢٣}. ويقول: كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ * فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ {القمر ١٠/٩}. ويقول: كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ * فَقَالُوا أَبَشَرًا مِّنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ إِنَّا إذا لَّفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ * أَؤُلْقِيَ الذِّكْرُ عَلَيْهِ مِن بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌ * سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَّنِ الْكَذَّابُ الْأَشِرُ * إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ فَارْتَقِبْهُمْ وَاصْطَبِرْ {القمر ٢٧/٢٣}.

ويقول: وَفِي مُوسَى إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَى فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * فَتَوَلَّى بِرُكْنِهِ وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ * فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ وَهُوَ مُلِيمٌ {الذاريات ٤٠/٣٨}. ويقول: وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * إِلَى فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ {غافر ٢٣/ ٢٤}.

ويقول: قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ * قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إن كُنتُم مُّوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ * قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ * قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ * قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ * قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ * قَالَ فَأْتِ بِهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاء لِلنَّاظِرِينَ * قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ * يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ * قَالُوا أَرْجِهِ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ * يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ * فَجُمِعَ السَّحَرَةُ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ * وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنتُم مُّجْتَمِعُونَ {الشعراء ٣٩/٢٣}.

وفي آيات جامعة لموقف الكافرين "التاريخاني" من رسالات الله تعالى، يقول تعالى: أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِن بَعْدِهِمْ لاَ يَعْلَمُهُمْ إِلاَّ اللّهُ جَاءتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّواْ أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُواْ إِنَّا

كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ * قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُواْ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَمُنُّ عَلَى مَن يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ وَعلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ * وَمَا لَنَا أَلاَّ نَتَوَكَّلَ عَلَى اللهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَى مَا آذَيْتُمُونَا وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ * وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُم مِّنْ أَرْضِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ * وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ الأَرْضَ مِن بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ * وَاسْتَفْتَحُواْ وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ * مِّن وَرَآئِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِن مَّاء صَدِيدٍ * يَتَجَرَّعُهُ وَلاَ يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِن وَرَآئِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ * مَّثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لاَّ يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلاَلُ الْبَعِيدُ {إبراهيم ٩/١٨}.

وهكذا فمقالة كتاب الاستشراق العرب ما هي إلا استئناف لأقوال الجاهلية الأولى واسالفهم من الكفار الغابرين يضاهون به قول كفار قريش. يقول تعالى: وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ لَوْلاَ يُكَلِّمُنَا اللهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ * إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلاَ تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ {البقرة ١١٨/١١٩}. وبذلك تكون دراسات الحداثيين متهافتة تعبر عن أمتداد متهافت لأسلافهم من الجاهليين الذين اثاروا تلك التخرصات حول مصداقية الوحي الإلهي، الا إنهم حاولوا ان يضفوا طابع البحث والدراسة العلمية على ابحاثهم، وهو ما يظهر في طريقتهم المتبعة في التأليف والكتابة وصياغة الحجج، لاسيما فيما يتعلق بصياغة الفرضية "المتهافتة" التي مفادها أن الوحي الإلهي ما هو في الواقع إلا وحي باطني خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم، نابع من صفاء روحه، ووسع خياله، واتقاد عقله الذي أدرك به الحق من الباطل، والحسن من القبيح، والخير من الشر[١]، كما ظهر.

وبالمحصلة فإنه وأمام هذه الحقائق القرآنية والتاريخية فإن الكثر من المقدمات التي بنى عليها المستشرقون وتلامذتهم العرب وأساتذتهم من كفار قريش بنيانهم النظري إزاء ظاهرة الوحي، لا تقوم على أساس علمي سليم، وإنما تنطلق من فرضية إسقاطيه مسبقة لم يتم فحصها بشكل دقيق، الأمر الذي كان يدعو أصحاب النظرية الى اختلاق الحوادث والأخبار، أو تخيلها من اجل اكمال الصورة ووصل بعض الحلقات ببعضها الآخر. وعندها ينقلب السحر على الساحر. فإذا كان جمهور الحداثيين ينكر أن يكون الرسول نبيّاً موحى إليه من عند الله تعالى، فإنه حين يفحمهم الوحي المعجز بما ورد فيه من حقائق تاريخية عن الأمم الماضية مما يستحيل صدوره عن حدود معرفة و"عبقرية" محمد صلى الله عليه وسلم الإنسانية، فإنهم يزعمون مزاعم المشركين الجاهليين في عهد الرسول من أنه أستمد تلك المعلومات

[١] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٨٧.

من أناس كانوا يخبرونه بها، وحين يفحمهم ما جاء في القرآن من حقائق علمية لم تعرف وتكتشف إلا في هذا العصر، فإنهم يقعون في التناقض والتهافت.

المطلب الثالث: الكُتاب العرب في حضرة البروفيسور الوليد بن المغيرة. من الملاحظ أن الكُتاب العرب يكيلون بمكيالين، فمن جهة فإنهم لا يتناولون آيات القرآن ذات الصلة بالموضوعات التي يتناولونها، وأن تناولوها فإنهم يتحكمون فيها أيما تحكم ويحملونها ما لا تتحمل وينطقوها ما لا تنطق، فيخرجونها من سياقاتها الدلالية، أما إذا تعلق الأمر بآيات القرآن والأحاديث المتسقة مع دلالة القرآن فإنهم يقفون منها موقف التحريف والتشكيك والتكذيب، ومن الجهة الأخرى، فإنهم يركنون الى التراث الروائي إذا تعلق الأمر بأخبار لا سند لها ولا مصداقية لها، فإنهم يطيرون بها فرحاً ويشيعوها كما لو كانت نصوصاً ثابتة مقطوعا بصحتها، مادامت تخدم أغراضهم وتوجهاتهم الحداثوية العلمانية الحاقدة المسبقة، وهم في ذلك لا يخرجون قيد انملة عما حاول أساتذتهم من صناديد قريش فعله مع الرسول والرسالة والنبوة، فجاءت سهام الكُتاب العرب كأحوال سهام أساتذتهم القرشيين طائشة في حربهم على الإسلام والقرآن الكريم، عندما جاءت مجموعة تخرصاتهم متناقضة متهافتة، فتارة ترمي النبي الكريم بالجنون والافتراء والكهانة والسحر والكذب وأنه يُعَلمه غلام أعجمي "حداد"، وأن ما جاء به ما هو إلا أساطير الأولين، بينما هم يعلمون علم اليقين أن الغلام الذي زعموه لا يُعَلم قرآنا ولا يحمل علما وهكذا دواليك.

ومن الأمثلة على ذلك ما يذكرونه من تفاصيل في مسألة لقاء الراهب بحيرا مع محمد صلى الله عليه وسلم وهو بصحبة عمه ابي طالب، الأمر الذي دفعهم الى الاستنتاج وافتراض محادثات دينية وفلسفية معقدة. ومما يذكرونه أيضاً بصدد تعليل اطلاعه على اخبار عاد وثمود، من أنه كان نتيجة مروره بأرض الاحقاف، بالرغم من أن هذه الأرض لا تقع على الطريق الاعتيادي لمرور القوافل التجارية، كما أن التاريخ لم يذكر مرور النبي بها الى غير ذلك من الأحداث والقضايا.

وكذا افتراض تعلم النبي محمد صلى الله عليه وسلم من نصارى الشام وغيرهم لا يتفق مع واقع الحيرة والتردد في موقف المشركين من رسول الله. لأن مثل هذه "الواقعة" لا يمكن التستر عليها أمام تربص المشركين، الذين عاصروا النبي وعرفوا اخباره وخبروا حياته العامة بما فيها من سفرات ورحلات. وبالرغم من أن المشركين لم يمسكوا عن إطلاق شتى التهم والأراجيف، وافترضوا في الوحي الفروض المتعددة، ومنها فرض التعلم والتلقي من اشخاص معينين. كالرومي الحداد في مكة. يقول تعالى: وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ * إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللّهِ لاَ يَهْدِيهِمُ اللّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللّهِ وَأُوْلئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ {النحل ١٠٣/١٠٥}، ولكن مع ذلك كله لم يكن ليفرضوا أن يكون قد تعلم من نصارى الشام أو غيرهم.

أما القرآن الكريم ذاته فيقول إن محمد صلى الله عليه وسلم هو رسول وليس برجل سياسة يسعى الى الملك والدولة بل هو اسمي من هذا بكثير يقول تعالى: كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ {البقرة /١٥١}، فيقرر أن الله أرسل رسولا أمياً يتلوا آيات الله. وأنه تعالى أرسل رسله بالتزكية والتعليم والهداية لقوم أميين كانوا من قبل إن ينزل القرآن في ضلال مبين. وأنه تعالى بعث النبي صلى الله عليه وسلم إلى الناس بعثا لا كما يصوره كتاب الشعر الجاهلي. وأن بعثة النبي صلى الله عليه وسلم ليست محلية ولا مقيده بمكان وزمان وجيل وليست انطباعا ما لمجتمع العرب بل تتجاوز ذلك لآخرين منهم لما يلحقوا بهم.

كما أن الآيات القرآنية تعرض لحقيقة نفس النبي وتكشف عن الحقيقة الداخلية لتلك النفسية، كما تفضح إرادته معارضيها وبنيتهم النفسية/العقلية، وتكشف منبع قراراتهم وظلماتهم وسبب رفضهم للوحي، يقول تعالى: قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لاَ يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ * وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُواْ عَلَى مَا كُذِّبُواْ وَأُوذُواْ حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ وَلَقدْ جَاءكَ مِن نَّبَإِ الْمُرْسَلِينَ * وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فإِن اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاء فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ وَلَوْ شَاء اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ {الانعام ٣٣/٣٥}، ويقول: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إذا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ * أَفْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أَم بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ * أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُم مِّنَ السَّمَاء وَالْأَرْضِ إِن نَّشَأْ نَخْسِفْ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطْ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِّنَ السَّمَاء إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ {سبأ ٨/٩}.

ويقول: إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ * لاَ جَرَمَ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُواْ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ * لِيَحْمِلُواْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلاَ سَاء مَا يَزِرُونَ * قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَشْعُرُونَ {النحل ٢٢/٢٦}، فالعيب ليس في المرسَل بالوحي الإلهي، وإنما في طائفة ظالمة تشابهت أصولها النفسية على مر العصور.

وبذلك فإن الوحي الإلهي، يقرر تقريراً واضحاً وحي القرآن من الله من جهة وإنزاله على النبي صلى الله عليه وسلم انزالا كما يقرر وضعية النبي صلى الله عليه وسلم متلقياً للوحي ورسولاً بعث للناس كافة بشريعة ومنهاج هو الإسلام الذي بعث به من قبله من الرسل كما ورد من قبل. مؤكدة أن آيات الوحي الإلهي، ليست انعكاسات لبؤس أرضي أو لمنتج ثقافي أو تطور بيئي أو أسطوري أو حاجة عربي أو تحقيق لحلم اجداد كما زعم الكُتاب العرب، وإلا فأروني أيها الماديون العلمانيون من يقدر على إحداث هكذا تحول حضاري هائل سماته غلبة بعد قلة وضعف، انتشار بعد انحسار، وسرعة لا مثيل لها ادهشت عقلاء العالم، وانهزمت امامها اعتى امبراطوريات وقوى محلية صعبة المراس مستحيل زحزحتها قيد شبر بوعود كلامية بشرية، بل إن الأمم المقهورة تطلب الفتح بل تعلن انتماءها العقدي

للفاتحين المطهرين، حضارة علمية تُقام على نتائجها العلمية حضارة بعدية لا تعترف سرا ولا علنا لها بالفضل، فضلاً عن فضل الوحي الإلهي في الإصلاح العالمي.

وهكذا تبدوا مقولات الكُتاب العرب حول دعوة الإسلام مقولات متهافتة متناقضة مع وقائع التاريخ الديني للبشرية، ومناقضة لسياقات آيات القرآن التي يهرب الكُتاب العرب عن مواجهتها وكأنهم حمر مستنفره فرت من قسورة، فآيات القرآن وشواهد التاريخ لا تقول بالمشروع الشخصي أو العائلي أو العروبي بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم بل تؤكد أنه رسول الله وخاتم النبيين، يقول تعالى: مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا * وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا * هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا {الأحزاب ٤١ /٤٣}. ويقول: مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فضلاً مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا {محمد /٢٩}.

ويقول: وَالَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ * قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلاَ تَتَفَكَّرُونَ * وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُواْ إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِيٌّ وَلاَ شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ {الانعام ٤٩/٥١}. ويقول: وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ كَفَى بِهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ * قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنْ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ * قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَكَفَرْتُم بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَا إِلَيْهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ * وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ * إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاء بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ {الاحقاف ٧/١٤}.

وعلى هذا فإن قضية الوحي الإلهي تصبح قضية مستقلة عن ذات الموحى إليه محمد صلى الله عليه وسلم وأن هذا الأخير لا يستطيع أن يقول القرآن ولا أن يتلقاه في الوقت الذي يريده هو، بل عليه أن ينتظر الوحي انتظارا ولو طال ذلك الانتظار. يروي ابن إسحاق في رواية دالة على أحوال النبي الكريم النفسية الداخلية في صلته برسالة الوحي: إنه حدث: أن قريشا حين قالوا لأبي طالب هذه المقالة، بعث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال له: يا ابن أخي،

إن قومك قد جاءوني، فقالوا لي كذا وكذا، للذي كانوا قالوا له، فأبق على وعلى نفسك، ولا تحملني من الأمر ما لا أطيق، يقول: فظن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قد بدا لعمه فيه بداء أنه خاذله ومسلمه، وأنه قد ضعف عن نصرته والقيام معه. يقول: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا عم، والله لو وضعوا الشمس في يميني، والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله، أو أهلك فيه، ما تركته يقول: ثم استعبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبكى ثم قام، فلما ولى ناداه أبو طالب، فيقول: أقبل يا ابن أخي، يقول: فأقبل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيقول: اذهب يا ابن أخي، فقل ما أحببت، فو الله لا أسلمك لشيء أبدا.

ويروي ابن إسحاق: يقول: حدثت أن عتبة بن ربيعة، وكان سيدا، قال يوما وهو جالس في نادي قريش، ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس في المسجد وحده: يا معشر قريش، ألا أقوم إلى محمد فأكلمه وأعرض عليه أمورا لعله يقبل بعضها فنعطيه أيها شاء، ويكف عنا؟ وذلك حين أسلم حمزة، ورأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيدون ويكثرون، فقالوا: بلى يا أبا الوليد، قم إليه فكلمه فقام إليه عتبة حتى جلس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيقول: يا ابن أخي، إنك منا حيث قد علمت من السلطة في العشيرة، والمكان في النسب، وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم فرقت به جماعتهم وسفهت به أحلامهم وعبت به آلهتهم ودينهم وكفرت به من مضى من آبائهم، فاسمع مني أعرض عليك أمورا تنظر فيها لعلك تقبل منها بعضها.

يقول: فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: قل يا أبا الوليد، أسمع، يقول: يا ابن أخي، إن كنت إنما تريد بما جئت به من هذا الأمر مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا، وأن كنت تريد به شرفا سودناك علينا، حتى لا نقطع أمرا دونك، وأن كنت تريد به ملكا ملكناك علينا، وأن كان هذا الذي يأتيك رئيا تراه لا تستطيع رده عن نفسك، طلبنا لك الطب، وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه، فإنه ربما غلب التابع على الرجل حتى يداوى منه أو كما قال له.

حتى إذا فرغ عتبة، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يستمع منه، يقول: أقد فرغت يا أبا الوليد؟ يقول: نعم، يقول: فاسمع مني، يقول: أفعل، فقال بسم الله الرحمن الرحيم: حم * تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ * كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ * وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّنَا عَامِلُونَ * قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ {فصلت ١/٧}، ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها يقرؤها عليه. فلما سمعها منه عتبة، أنصت لها، وألقى يديه خلف ظهره معتمدا عليهما يسمع منه، ثم انتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السجدة منها، فسجد ثم يقول: قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت، فأنت وذاك.

بيد أن البروفيسور "الوليد بن المغيرة" "الأستاذ الأكبر" و"العراب الأمهر" للكُتاب العرب لم يسمع الى كلام الله وكلام النبوة بل داوم على إرسال التهم مع ابطاله لاتهامات قريش ومنها "تهمة الجنون" التي أطلقوها كبداية لإعاقة الدعوة، يروي ابن عباس يقول: إن الوليد بن المغيرة، جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال اقرأ علي. فقرأ عليه قوله سبحانه: إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ {النحل/٩}، فيقول: أعد، فأعاد، فقال والله إن له لحلاوة، وأن عليه لطلاوة، وأن أعلاه لمثمر، وأن أسفله لمغدق، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه، وإنه ليحطم ما تحته، وما يقول هذا بشر. وكأنما رق له قلبه فقالت قريش: صبا والله "الوليد" ولتصبون قريش كلها، وفي رواية " إن ذلك بلغ أبا جهل، فأتاه، فيقول: يا عم إن قومك يريدون أن يجمعوا لك مالا، يقول: ولم ؟ قال أتيت محمداً لتعوض مما قبله، قال قد علمت قريش أني من أكثرها مالا، يقول: فقل فيه قولا يبلغ قومك إنك منكر له، يقول: ماذا أقول ؟ فو الله ما فيكم أعلم مني بالشعر ولا برجزه، ولا بقصيده ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقوله شيئا من هذا. فقال أبو جهل: والله لا يرضى قومك حتى تقول فيه، فلما فكر يقول: إن هذا إلا سحر يؤثر، أما رأيتموه يفرق بين الرجل وأهله ومواليه"[1].

ويروي "ابن هشام " أن "الوليد بن المغيرة" اجتمع إليه نفر من قريش، وكان ذا سنيهم وقد حضر "الموسم"[2] فقال لهم يا معشر قريش، إنه قد حضر هذا الموسم، وأن وفود العرب ستقدم عليكم فيه، وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا – يعني محمداً –، فأجمعوا فيه رأيا واحدا، ولا تختلفوا فيكذب بعضكم بعضا، ويرد قولكم بعضه بعضا ؛ قالوا: فأنت يا أبا عبد شمس، فقل وأقم لنا رأيا نقول به، يقول: بل أنتم فقولوا، أسمع قالوا: نقول كاهن. قال لا والله ما هو بكاهن، لقد رأينا الكهان فما هو بزمزمة الكاهن ولا سجعه، قالوا: فنقول مجنون يقول: ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون وعرفناه فما هو بخنقه ولا تخالجه ولا وسوسته.

قالوا: فنقول شاعر، يقول: ما هو بشاعر لقد عرفنا الشعر كله رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه فما هو بالشعر، قالوا: فنقول ساحر يقول: ما هو بساحر لقد رأينا السحار وسحرهم فما هو بنفثهم ولا عقدهم. قالوا: فما نقول يا أبا عبد شمس ؟ يقول: والله إن لقوله لحلاوة، وأن أصله لعذق * وإن فرعه لجناة، وما أنتم بقائلين من هذا شيئا إلا عرف أنه باطل، وأن أقرب القول فيه لأن تقولوا ساحر، جاء بقول هو سحر يفرق به بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه، وبين المرء وزوجته، وبين المرء وعشيرته. فتفرقوا عنه بذلك، فجعلوا يجلسون بسبل الناس حين قدموا الموسم لا يمر بهم أحد إلا حذروه إياه وذكروا لهم أمره. فأنزل الله سبحانه في "الوليد بن المغيرة" قوله: ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا * وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَّمْدُودًا * وَبَنِينَ شُهُودًا * وَمَهَّدتُّ لَهُ تَمْهِيدًا * ثُمَّ يَطْمَعُ أن أَزِيدَ * كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا *

[1] راجع لتفصيل أكثر، ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، سلسلة التراث العربي، دار الفكر بيروت، بدون ت، ج١، ص٢٦٥.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ج١، ص٢٧١.

سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا * إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ * فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ نَظَرَ * ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ * ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ * فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ * إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ * سَأُصْلِيهِ سَقَرَ {المدثر/١١ - ٢٦}.

ويحكي ان أستاذ الكُتاب العرب الآخر "النضر بن الحارث" قال لقريش أن يبحثوا عن "حيلة جديدة" غير قولهم "ساحر/كاهن/ شاعر": "يا معشر قريش إنه قد أتاكم أمر ما أتيتم له بحيلة بعد، قد كان محمد فيكم غلاما حدثا أَرْضَاكُمْ فِيكُمْ، وَأَصْدَقَكُمْ حَدِيثًا، وَأَعْظَمَكُمْ أَمَانَةً ... [1]" ويحكي عن الأستاذ الآخر "ابو جهل" بعد أن دعا عليه رسول الله لسبب أذيته للرسول في جمع قرشي عند البيت الحرام: "انصرف يا أبا القاسم فو الله ما كنت جهولاً[2]".

فالبرفسور "الوليد بن المغيرة" ورفاقه من صناديد قريش، كان يحاول أن يبطل "أصل" الفرية و"مادة" الاتهام الموجه للرسول بنكران وطغيان، فهو كان معادياً للرسول كبقية قادة قريش الكافرة وصناديدها النافرة، ولولا أن فريته الجديدة -تهمة السحر- تحظى من قومه بالاهتمام والقبول لما أطلقها، بل هم اطلقوها أولاً وهو قبلها بعد رفضه لها، ما يعني أنه قَبِل بهواه ما كان عقله قد نقضه ونفاه: " ... قَالُوا: فَنَقُولُ: سَاحِرٌ، يقول: مَا هُوَ بِسَاحِرٍ، لَقَدْ رَأَيْنَا السُّحَّارَ وَسِحْرَهُمْ ... وَمَا أَنْتُمْ بِقَائِلِينَ مِنْ هَذَا شَيْئًا إِلَّا عُرِفَ أَنَّهُ بَاطِلٌ، وأن أَقْرَبَ الْقَوْلِ فِيهِ لأن تَقُولُوا سَاحِرٌ". باعتبار سهولة قبول الاتهام بالسحر وتمريره في الأوساط القرشية و"أوساط العلمانيين الحداثيين " والتلبيس به على عامة الناس في عملية وثنية مُلبسة للخلط بين الساحر والنبي، والكاهن والنبي، والشاعر والنبي، والقس والنبي فتح المجال لاتهامات مماثلة تم ترويجها وقبولها فيما بعد على مستوى واسع، اقليمياً ودولياً، تمت صياغتها في سيناريوهات راحت تُرقع أساطيرها بنِتف تلك الاتهامات القرشية.

وهكذا فضحه القرآن الكريم، كونه وتلامذته العرب ومن قبلهم دهاقنة الاستشراق، قد فكر وقدر ولم يقتنع بما ليس معه عليه دليل بل ويعترف في نفس الوقت بعدم وجود الدليل لكنه يقسم بالانكار على نقيضه.

يقول تعالى: ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا *

وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَّمْدُودًا *

وَبَنِينَ شُهُودًا *

وَمَهَّدتُّ لَهُ تَمْهِيدًا *

ثُمَّ يَطْمع أن أَزِيدَ *

كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا *

سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا *

إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ *

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، ابن هشام، السيرة النبوية، دار الصحابة، ط١، ١٩٩٥، ج١، ص٣٦٤.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٣٧٧.

فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ *

ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ *

ثُمَّ نَظَرَ *

ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ *

ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ *

فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ *

إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ *

سَأُصْلِيهِ سَقَرَ *

وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ *

لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ *

لَوَّاحَةٌ لِّلْبَشَرِ *

عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ *

وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أراد اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ {المدثر ١١/٣١}.

والواقع أن حال تلامذة البروفيسور الوليد بن المغيرة من الكُتاب العرب، إنما هي حال الهوى والتحيز والاسقاط والتوجهات المسبقة تماماً كحال أستاذهم "المستشرقين" حيال المعجزة القرآنية فحجبوا عقولهم عن جوانب الحق والنبوة المشرقة، لأن الانكار والاستغناء وهوى النفس يؤدي الى جحود الحق والاشمئزاز منه، متلازماً ذلك مع حال العجز الواضح في مدافعته بالفكر والحجة، وهذا هو "الأصل" والمصدر والدافع والمحرك للنفس الحداثية الجاحدة المنكرة، وذلك هو "الكشف النفسي" القرآني الذي ينبغي تقديمه بين يدي الأساطير (الدهرية/ العلمانية/ الاستشراقية) قديمها وحديثها تجاه النبي الكريم والنبوة الطاهرة.

ولكن القرآن الكريم سيستمر في فضح تخرصات الحداثيين العرب وأساتذتهم من المستشرقين "الوليد بن المغيرة" حتى قبل إن ينطقوا بها، فالقرآني خبرنا إنهم سيفترون على الله الكذب وإنهم سيتهمون النبي بتهم "الجنون" و"السحر" و"النقل" "الافتراء" و"الادعاء" و"الهوس" و"المس" و"الشعر" ... الخ، وقد فعلوا.. بما يكفي القرآن الكريم وعوداً أنه من عند الله تعالى الذي فضح تخرصاتهم منذ لحظة تنزله الأولى، حتى وأن المؤمن ينظر إليهم بنظرة ملؤها الشفقة والشماتة، يقول تعالى: وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ إذا هُمْ

يَسْتَبْشِرُونَ {العنكبوت/٤٥}. ويقول: وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ * وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ * وَالَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ * وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ * أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ * مَن يُضْلِلِ اللّهُ فَلاَ هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ {الأعراف ١٨٠/١٨٦}.

ويقول: إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَّن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ * مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ * وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاء وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُوْلَئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ {فصلت ٤٠/٤٤}.

وهكذا يبدوا واضحاً أن تخرصات "الوليد بن المغيرة" وكتاب الحداثة العرب، لا تجد تبريرها الا في الحقد الأعمى على الإسلام من قبل الكُتاب العرب وأساتذتهم من مشركي قريش ومستشرقي أوروبا، كما تقول المستشرقة "كارين آرمسترونج" مبطلة لفاعلية صياغة الأساطير الغربية القديمة عن الرسول محمد، وكاشفة عن وحدة النفسية الغربية تجاه النبي والمصدر القديم الذي انطلقوا منه في رسم سيناريوهاتهم وأساطيرهم الطائشة: "إن هذه الأساطير تكشف عن اضطراب غير صحي، وعن مرض في النفسية الغربية[١]"، وتعلل "كارين" في صيغة أخرى بأنه "الحقد القديم[٢]"، ويقول "مونتجمري وات": "إن تشويه صورة الإسلام كان أمراً ضرورياً للأوروبيين لكى يعوضوا عن هذا الشعور بالنقص". ويقول: "ليس هناك شخصية كبيرة في التاريخ حُط من قدرها في الغرب كمحمد[٣]".

فهو إذن الحقد الأعمى ضد الإسلام الذي كانت وعوده تتحقق ويكتسح المدن العريقة للحضارات القديمة ويحرر فيها الأمم والشعوب ويسطر حضارة علمية عظيمة بمداد العلماء وبتجارب علمية معملية لفقهاء الكون ممن يسطرون قواعد المنهاج العلمي وهم يصلون ويذكرون الله كثيرا، كانت تلك الأساطير تحرق نفوس أهلها في دوائرها الكنسية " الغربية والشرقية"، التي خلطت في أدبياتها بين الكاهن المسيحي المتمرد أو الهرطوقي والنبي المرسل، وبين الدجال – الساحر– والمحتال والنبي المختار، كما رأيناه في أساطير وأدبيات بيزنطة، حتى عميت عن حقيقة رسالة النبي مع أنها كانت تشاهد آثارها العلمية والعقلية والمدنية والدينية في مدن اوروبية كقرطبة وصقلية ومدن الأندلس عموما وغيرها من المدن الإسلامية. ولانحطاط اهتماماتها لم تلتفت الا الى الحطّ من شخصية محمد رسول الله ورحمته للعالمين كذلك

[١] راجع لتفصيل أكثر، ارمسترونج، كارين آرمسترونج، الإسلام في مرآة الغرب، محاولة جديدة في فهم الإسلام، ترجمة محمد الجورا، دار الحصاد، دمشق ط٢، ٢٠٠٢، ص٣٠.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٣٣.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، وات، مونتقمري وات، أثر الحضارة الإسلامية على أوروبا، ص١٦٠.

نجد حديثا ومع ظهور نتائج حضارة الإسلام وإفادة الغرب منها أيما إفادة ان سيناريوهات الاتهامات العلمانية العصرية لشخص الرسول محمد مازالت تراوح مكان الاتهامات القديمة وإن شانَتها بمفاتن المذاهب الحديثة. وفيما نراها تحاول فضح أساطير البهتان القديمة نجدها تزرع أساطير جديدة تتذرع بالموضوعية وتتشدق بالعلمية والتاريخية.

وهكذا فإنه وأمام هذه الحقائق الدامغة فإن الكثر من المقدمات التي بنى عليها الكُتاب العرب بنيانهم النظري ازاء ظاهرة الوحي، لا تقوم على اسس علمية صحيحة[1]، وإنما تنطلق من فرضية "خيالية" "مريضة" و"حاقدة" و"جاهلة" مسبقة لم يتم فحصها بشكل دقيق، الأمر الذي كان يدعو أصحاب النظرية الى اختلاق الحوادث والأخبار، أو تخيلها من مخيالهم الحداثي المريض من اجل اكتمال الصورة ووصل بعض الحلقات ببعضها الآخر، وعندها ينقلب السحر على الساحر، يقول تعالى منعماً على رسوله بما يدحض تخرصات واختلافات في التاريخ المسطور ضد النبوة، يقول تعالى: ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ * بَلْ عَجِبُوا أَن جَاءهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ * أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ * قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ * بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَّرِيجٍ * أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاء فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ * وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ {ق ١/٨}، ويقول: وَالسَّمَاء ذَاتِ الْحُبُكِ * إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ * يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ * قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ * يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ * يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ * ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنتُم بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ {الذاريات ٧/١٤}.

ويقول: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَا إِلَيْهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ * وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ {الاحقاف ١٢/١١}.

ويقول: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاؤُوا ظُلْمًا وَزُورًا * وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا * قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا * وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأسواق لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا * أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا * انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا * تَبَارَكَ الَّذِي إِن شَاء جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِّن ذَلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَل لَّكَ قُصُورًا * بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَن كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا * إذا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا * وَإِذَا أُلْقُوا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُقَرَّنِينَ دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُورًا * لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا {الفرقان ٤/١٤}.

وبالمحصلة فإن سائر نتائج الكُتاب العرب فيما يخص القرآن أو النبوة ما هي إلا مجرد تخرصات واسقاطات وليست هي حقائق علمية مستندة إلى مقدمات وفروض لمنهج رصين، والعلم لا يقوم على تخمينات غير مدعَّمة بأدلة كافية،

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، رشيد رضا، الوحي المحمدي، مرجع سابق، ص ١٢٣.

بل إن المنهج العلمي نفسه يرفض استبدال قضية مدعومة بأدلة ساحقة بقضية أخرى أضعف، وغير مدعومة بأدلة كافية، ولكن هذا التناقض هو ما وقع فيه الكُتاب العرب فيما يخص مسألة النبوة والوحي. فهي بذلك لا تعدُو أن تكون دعاوى أيديولوجية فارغة من الدليل، ظهرت لغايات أيديولوجية وسياسية، على أساس أنها جميعاً أغفلت أن لنشوء الإيمان والاعتقاد عللا عليا أو طبيعية روحية كالفطرة، أو عقلية كدلالة العقل الإنساني، فضلاً عن وجود قوة عليا عندما يواجه الإنسان دليل النظام في هذا الكون البديع، اذ من الذي اوجد التاريخ نفسه.

والمعنى أن ما وقع فيه هؤلاء الكُتاب العرب، هو وقوعهم في فخ الإسقاطية والتحيزات الأيدلوجية والتقليد الأعمى والمحاكاة الهزيلة لما أحدثته رؤي كفار قريش وتوجهات الدراسات الاستشراقية التاريخية على مستوى قراءة التوراة والإنجيل، حتى ليخال للقارئ لهذا الحقل أنه بإزاء انبعاث استشراقي مندثر بامتياز[١]، من خلال عملية إسقاط حرفي لمنهجيات دراسة الاستشراق للنص التوراتي والانجيلي على القرآن الكريم، بما ينم عن تجاهل مطبق للخصوصية القرآنية في مقابل التوراة والانجيل لأن القرآن هو كلام الله انزله على محمد البشر وقام صلى الله عليه وسلم بجمعه كاملا في حياته الكريمة، فهو لم يتعرض لما تعرضت له التوراة والانجيل من نقل شفاهي انتهي به الى التحريف، بما يبرر هكذا نوع من منهجيات في دراسة السياقات القرآنية، بل هو يحتاج الى اليات تأويل مختلفة تعترف بقدسيته وحقيقته واليقين الذي تحتويه آياته.

وهو الانبعاث الكفري القرشي والاستشراقي الأوروبي الذي يبرر سبب تناقض الكُتاب العرب في محاولاتهم دراسة الخبر الإلهي بالمناهج المادية فانتهوا إلى نتائج متناقضة، لأن ما يتسع له المنهج العلمي المادي هو الجانب الظاهر في التاريخ الإنساني للظواهر، أما الجانب المتعلق بالوحي أو البعد الإلهي فلا يمكن تحديده بشكل دقيق عن طريق أدوات بحثية مادية، بيد أنه أكبر من أن يحتويه منهج مادي، بوصفه مسألة تتجاوز الظواهر الحسية، فلا يعثر العقل الحسي فيه على محددات دقيقة لانطلاق البحث فضلاً عن أنه غير مشخّص في حد ذاته في الواقع، ولذلك يؤخذ مأخذ المسلمات المصدق بها بدلالة إعجازه. والإعجاز نبوة بوصفه اثراً في التاريخ ومجاله الميدان الاجتماعي فهو مجال تصديق السنن التاريخية والكونية، وعندئذ يمكن بحث هذا الجانب الإنساني باستخدام المنهج العلمي ذو المقدمات المادية.

كون أن الوحي لا يمكن تأويله إلا من خلال الاستجابة الإنسانية التي تحيله إلى واقع عملي. بوصفها مجموعة الجهود الإنسانية لصياغة نظام الحياة وقوانينها وفقاً لمبادئ محددة، تخضع للسنن التاريخية، أما الوحي كما هو وحي إلهي فلا يمكن أن يمسك به البحث العلمي ولا يمكن طرحه كموضوع قابل للإدراك، إلا من جهة إعجازه، يقول تعالى: وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاء وَالَّذِينَ لَا

[١] راجع لتفصيل أكثر، بو عزة، الطيب بو عزة، الدين من المنظور الفلسفي الغربي، الفلسفة المادية نموذجا، الإثنين، ١٧ كانون٢/ يناير ٢٠١١ ١٤:١٩.
http://www. scribd. com9pdf

يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُوْلَئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ {فصلت/٤٤}. وهكذا فإن معظم نتائج الكُتاب العرب فيما يخص القرآن أو النبوة مجرد اسقاطات وتخمينات وليست حقائق علمية مستندة إلى مقدمات وفروض لمنهج رصين، والعلم لا يقوم على تخمينات غير مدعَّمة بأدلة كافية، بل إن المنهج العلمي نفسه يرفض استبدال قضية مدعومة بأدلة ساحقة كما ظهر بقضية أخرى أضعف، وغير مدعومة بأدلة كافية، ولكن هذا التناقض هو ما وقع فيه هؤلاء الكُتاب العرب فيما يخص مسألة النبوة والوحي.

الفصل الثاني

الاسقاط الحداثي وإشكالية توظيف المناهج الوضعية

تمهيد أولي: تظهر الرؤية المنهجية الموظفة من قبل الاتجاهات الحداثوية في نظرتها للوحي الإلهي، مستندة الى مجموعة التوجهات والمنهجيات التاريخية الأنثروبولوجية الوضعية، بما يقضي الى ضرورة تفسير المجال الثقافي والاجتماعي والديني للإنسان ونحوه من وراء بعده التاريخي المادي الدهري، اذ يلاحظ أن المناهج التي توظفها الحداثة العربية للقيام بهذه المهمة، هي في الغالب مناهج الدراسات الاجتماعية والإنسانية كما تمت صياغتها في أضابير الأكاديمية الوضعية الغربية، كونها منهجيات تعني بدراسة المواضيع والأحداث في بيئتها وضمن شروطها التاريخية. فيتم مثلاً الاستعانة بمناهج دراسات الاجتماع الديني، الذي ينتهي الى اعتبار الدين ظاهرة اجتماعية وليدة ظروف معينة، كما تأخذ الدراسات التاريخية في العالم الإسلامي بمنهج "علم اجتماع المعرفة[١]"، كونه العلم الذي يبحث في طرق تأثير الظروف الاجتماعية في المنتجات الذهنية أو المعرفية، بافتراض أن الوجود الاجتماعي للناس هو الذي يحدد وعيهم من خلال علاقة الفكر بالواقع والثقافة، وهو ما يعني أن المجتمع هو أساس كل الظواهر الدينية والمعرفية واللغوية والثقافية، وأنه يؤثر ويتأثر بمعطيات هذه المعرفة الاجتماعية التاريخية أو تلك، وبذلك يتم تقزيم واختزل الدين في مجرد كونه انبثاق

[١] راجع لتفصيل أكثر، السرحاني، محمد بن سعيد السرحاني، الاتجاهات الحديثة للمستشرقين ومن تابعهم في تفسير القرآن الكريم / مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ٧٠، ص ١٤٠.

اجتماعي، أما الحقائق الغيبية فلن تزيد عن كونها مجرد أساطير ورمز ومخيال اجتماعي يجب علمنتها حتى تدخل في نطاق الحقائق المادية المشاهدة.

كما يستدعي الخطاب الحداثي، النظريات الأيدلوجية للأنثروبولوجيا الدينية[1] بوصفه نظرة تخلص إلى أن الإنسان منذ القدم قد استرعت انتباهه بعض الظواهر مثل: الأحلام، الرؤى، المرض، اليقظة، النوم، الموت وأن تلك العقائد والطقوس تشكل الصورة الأولى للأديان، وبوصفه فضاءً معرفياً يُستعان به في بيان علاقة النص بالثقافة، ويوظف آلياتها لمعرفة طبيعة علاقة النص باللغة، عندها يدرس النص الديني مثل دراسة أي نص بشري، أي خلافاً للقراءة التي أرسى قواعدها علماء الأديان وحددوا آلياتها، ومن هنا جاءت الدعوة إلى ضرورة قراءة النص الديني قراءة حداثية بالاستناد الى علم النص في اتجاهات الهيرومنطقيا، باعتبار أن النظر إلى الأديان نظرة نقدية تاريخية أنثروبولوجية من شأنها أن تزعزع جميع الأبنية التقديسية والتنزيهية التي بناها العقل اللاهوتي التقليدي، وبالتالي تعمل على إفراغ الدين من محتواه العقدي والإيماني والأخلاقي وتحديد مساحته في إطار علماني حداثوي مادي ممنهج.

بعبارة أخرى، أن الاسقاط الحداثي العربي الهام بأنسنة الخطاب الإسلامي، يوظف في الأساس مجموعة المناهج المادية التي أهمها مناهج علم الاجتماع الوضعي وعلم النفس والتاريخ ومناهج التحليل اللغوية ذات الطبيعة المادية، وعلى وجه الخصوص مناهج "الهيرومنطيقيا" بوصفها كفيلة بدراسة النص الديني، لكونها تواءم تطورية وتاريخية طبيعة الموضوع المدروس ومادته، فهي تخزل الدلالة القرآنية في مفهوم المجاز والأسطورة والرمز للتفسير الوجود الإلهي والمقدس والمتعالي والميتافيزيقي تفسيراً مادياً، لأن التاريخية المادية تعني بالأحداث الواقعية، وتدل على المعرفة الوضعية ضمن الشروط الموضوعية والسببية. ومن ثم فإن عملية تجلية المجازي والأسطوري والرمزي، تقتضي نقد طبيعة يقينية النص الديني ومصدريته، التي ستظل وعلى الدوام عقبة كؤود في وجه النقد التاريخي، باعتبار أن يقينية الخطاب الإلهي في الزعم الحداثي أمر تاريخي لا صلة له بمصدر النص وطبيعته الإعجازية.

والواقع أن الزعم الحداثي وفي كل موضوع من الموضوعات التي يتناولها ازاء التصورات الدينية التي يناقشونها ويدرسونها له، فإنهم يقومون بعملية خلط متعمدة للمناهج، الهدف والغاية منها واحدة في التحليل النهائي هي محاولة إثبات بشرية الدين الإسلامي بكل الوسائل، مما اوقعهم في التناقض، لأن الحداثيين عند محاولاتهم دراسة ماهية الوحي الإلهي بالمناهج المادية انتهوا إلى نتائج متناقضة باعتبار أن ما يتسع له المنهج العلمي المادي هو الجانب الظاهري في دراسة التاريخ البشري للظواهر، بوصفه مجموعة الجهود البشرية لصياغة نظام الحياة وقوانينها وعلاقاتها وفقاً لمبادئ محددة، تخضع للسنن التاريخية الضرورية.

أما الجانب المتعلق بالبعد المعنوي المتجاوز للمادة، كالوحي أو البعد الإلهي أو الروح الإلهي فلا يمكن تحديده بشكل دقيق عن طريق أدوات بحثية حسية مادية، كونها ألطف من أن يحتويها منهج مادي، بوصف كلام الله تعالى هو روح

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٣٩.

من امره وهو يغاير الظواهر الحسية الصرفة، فلا يعثر العقل التجريبي عندئذ فيه على محددات دقيقة لانطلاق البحث التجريبي فضلاً عن أنه غير مشخّص في حد ذاته في الواقع، بمعنى أن القرآن بما هو كلام إلهي "معجز" في أصله لا يمكن أن يمسك به البحث العلمي المادي ولا يمكن طرحه كموضوع قابل للإدراك والبحث الإمبريقي، لأنه لا يمكن امتلاكه إلا من خلال الاستجابة البشرية التي تحيله إلى واقع سنني عملي، يقول تعالى: وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاء وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُوْلَئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ {فصلت/٤٤}. ولذلك فهو يؤخذ مأخذ الحجج المعيارية المصدق عليها بدلالة إعجازها، والإعجاز "حقائق" تترك أثرها في التاريخ ومجاله الميدان الإنساني والاجتماعي أعنى مجال بناء وتصديق السنن التاريخية والكونية، وعندئذ يمكن بحث هذا الجانب البشري باستخدام المنهج العلمي بالمقدمات القرآنية لا العكس، فكيف يكون ذلك؟.

المبحث الأول: القراءات الحداثية وتوظيف منهج النقد التاريخي.

المطلب الأول: القرآن الكريم وسؤال التدوين. قلنا إن خلاصة ما انتهي إليه هؤلاء الكُتاب العرب، هي أن الوحي الإلهي الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم قد نالته وبعد الإفضاء به إلى الناس، تعديلات وتحريفات بالزيادة والنقصان خاصة في صورته المكتوبة، وينهض هذا الاعتقاد الشائع عند المستشرقين والحداثيين، على أن مسألة تدوين القرآن الكريم قبل الهجرة وبعدها قد واجهتها عقبات الجهالة والامية، فضلاً عن عقبات تخلف أدوات الكتابة، مما حال دون تدوين القرآن في حياة النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، بتقدير أن أحوال "الامية" التي كانت أحوال ثقافية عامة تلف مجتمعات الجزيرة العربية في مجموعها، فضلاً عن تخلف أدوات الكتابة وقتها.

اذ يرى الحداثيون أن القرآن وبدون تفرقة بين المكي منه والمدني قد كتب على وسائل بدائية جداً من قطع الأحجار والعظام والأخشاب وجريد النخل ... الخ، وهي أدوات لم تنقل الى مكة ابان رحلة الهجرة المشهورة، ونتيجة لهذا الاعتقاد المغلوط تذهب الكثير من الدراسات الاستشراقية القديمة والحداثية الحديثة إلى أن المرحلة المكية لم تشهد كتابة نصوص القرآن الكريم، وإنما بدأت حركة كتابه وتدوين القرآن الجدية في السنوات الأولى من العهد المدني، وعندها سيكون القرآن الذي نزل بالفترة المكية محل تساؤل وتشكك، وهو التشكك الذي سيطال سلامة القرآن ككل بطبيعة الحال بعد أن طال الأجزاء المكية منه، خاصة وأن القرآن الذي نزل في الفترة المكية يعادل أكثر من ثمانين سورة من مجموع سور القرآن الكريم.

هذا الاعتقاد هو ما انتهي إليه "الشرفي" بزعم وجود احتمالين غريبين وهما: أن العرب لم يعرفوا وسيلة مادية للتدوين يسهل تداولها إلا في القرن الثاني الهجري عندما تعرفوا على صناعة البردي أو الكاغد من الصين، وأنهم لم يعرفوا الخط أو الكتابة إلا في مرحلة متأخرة! والاحتمالان لا يبررهما إلا عدم إحاطة "الشرفي" بأن الخطين النبطي والثمودي كانا متواجدين ومعروفين ومنتشرين قبل التاريخ الذي يحدده الشرفي بالقرن الثاني الهجري بقرون عديدة، كما أن الحامل لم

يكن الكاغد وإنما البردي والرق وكلاهما كان موجودا ومنتشرا بشكل واسع. وقد وصلنا منذ أواسط القرن الرابع الميلادي ما يزيد عن ٥٠٠٠ مخطوط يحمل الإنجيل كاملا أو مجتزئا كلها على الرق والبردي، وقد كان الخط الثمودي معروفا في بلاد العرب منذ القرن الثامن الميلادي.

أما أهم الاستدلالات على تخلف أدوات الكتابة "الأوراق والاقلام والاحبار"، فهي جملة الروايات الواردة في كتب التاريخ والسيرة والحديث تلك الروايات التي تؤرخ لجمع القرآن وتدوينه، من أن القرآن قد كتب في الفترة المدنية على العسب والأكتاف واللخاف. والى ذلك تذهب رواية صاحب كتاب "المصاحف"، عن "زيد بن ثابت" حدثه قال: " أرسل إلى أبو بكر مقتل أهل اليمامة وكان عنده عمر فقال: إن هذا أتاني فقال: إن القتل قد استحر بالقراء، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في سائر المواطن فيذهب القرآن، وقد رأيت أن تجمعوه فقلت لعمر: كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر: هو والله خير فلم يزل يراجعني في ذلك حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدره ورأيت فيه الذي رأى فقال أبو بكر: إنك شاب أو رجل عاقل، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم لا نتهمك فاكتبه. قال: فو الله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان بأثقل علي منه، فقلت لهما: كيف تفعلان شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال أبو بكر وعمر: هو والله خير فلم يزل أبو بكر وعمر يراجعانني في ذلك حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدرهما ورأيت فيه الذي رأيا فتتبعت القرآن أنسخه من الصحف والعسب واللخاف. وصدور الرجال حتى فقدت آية كنت أسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرؤها: لقد جاءكم رسول من أنفسكم فالتمستها فوجدتها مع خزيمة بن ثابت فأثبتها في سورتها [١]".

فعادة ما يتم الاستدلال برواية "زيد بن ثابت" هذه، للدلالة على رداءة وسائل الكتابة في الفترة المكية، والحقيقة هي أن دلالة هذه الرواية ليست وصفاً دقيقاً ولا علمياً عما كانت عليه أدوات كتابة القرآن الكريم في العهد النبوي، حيث اقتطعت من حديث "زيد بن ثابت" اقتطاعاً، بعد أن تم إهمال الجزء الآخر من الرواية في أكثر الأحيان وهو الذي يعتبر من الأهمية بمكان، ألا وهو كلمة الرقاع التي قد تعني الجلد أو الورق أو كاغد، وكذا لكلمة الصحف التي وردت في الروايات.

فكان الأولى وحسب تلك الرواية والتي قدم فيها لكلمة الصحف أن يقول الباحثون إن القرآن الكريم كان يكتب على الصحف والرقاع ومن ثم يتم ذكر الأدوات الأخرى من أعساب ولخاف ... الخ. باعتبار أن الأدوات المذكورة في الرواية لا تمثل إلا جزءاً يسيراً من الأدوات التي كتب عليها القرآن مما أخرجه "الحاكم" عن "زيد بن ثابت" نفسه، وهو في مجال كتابة وتأليف القرآن الكريم في العهد النبوي جاء فيه: "كنا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع" بما يعنى

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، السجستاني أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني، المصاحف، دار الكتب العلمية بيروت، سنة ١٩٩٥ م، ص ٩.

أنه كان يكتب ما ينزل به الوحي في رقاع منفردة ثم تنقل هذه الرقاع إلى صحف معدة كالسجل فتلحق فصولها ببعضها وفق ما كان يشير به الرسول الكريم.

وإذا ما وضعنا في الاعتبار أن رواية "الحاكم" عند "زيد بن ثابت" قد وردت في سياق الحديث عن أدوات تدوين القرآن وجمعه، فإنها تكون رواية خاصة في موضوع خاص وتكون عندئذ فيصلا وحكما على الرواية الأخرى عن "زيد بن ثابت" كونها جاءت في سياق حرصه على جمع كل المكتوب لا على تعيين أدوات الكتابة المستخدمة، يقول: "فتتبعت القرآن أجمعه من الأعساب ... الخ"، لكونه ورد في سياق تتبع القرآن وجمعه وليس في مجال التأليف والترتيب والكتابة. أي انها في سياق بيان مدى صعوبة المهمة التي تم تكليفه بها من قبل خليفة المسلمين أبي بكر رضي الله عنه، ودقة المنهج الذي تم إتباعه من قِبَلِهِم بحيث إنهم لم يهملوا ولا قطعة حجر أو عظم أو جريد نخل، وإنما تتبعوا كل شيء كتب عليه القرآن.

أو أن ذلك جاء لوصف الحالة وطبيعة العمل من أنهم تتبعوا حتى قطع الأحجار والعظام والأعساب التي تمت الكتابة عليها من قبل بعض الصحابة بعمل فردي ليس له علاقة بمؤسسة كتاب الوحي التي كان يشرف عليها الرسول صلى الله عليه وسلم بنفسه، بما يعني أن الآيات المنزلة كانت تكتب على الصحف مباشرة إلا في الحالات القليلة التي لم تتيسر فيها الصحف فتكتب على الأكتاف والعظام، أي في الحالات الاضطرارية ريثما تدون في الصحف والرقاع[1].

فالمسلمون قد عرفوا الورق في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وفي عهد أبي بكر رضي الله عنه، وأن كان ذلك الورق يختلف عن الورق الحالي أو الورق الصيني الذي دخل إلى العالم الإسلامي في وقت متأخر. فضلاً عن معرفة الجلود التي كانت من أدوات الكتابة منذ الجاهلية، لأن صناعة الجلود التي تصلح للكتابة كانت متوفرة في شبه الجزيرة العربية، إذ يروي أن صعدة، وصنعاء ونجران في اليمن كانت من مراكز إنتاج الجلود المدبوغة المسماة بالأدم. واشتهر "عمرو بن العاص" في الجاهلية بهذه التجارة الأدم فقد تمت الإشارة إلى أمثلة كثيرة من ذلك، تدل على كثرة الجلود وتوفرها في الجزيرة وكثرة استخدامها من قبل العرب والمسلمين.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فإن أيما باحث أمين يبحث في التاريخ الحقيقي لتدوين القرآن وجمعه وإعادة ترتيبه، لا يمكن له ان يتجاهل دلالات السياقات القرآنية طالما أننا بصدد البحث في مصداقيته بقبول الروايات المتسقة مع دلالته، لا بالرهان على استنتاجات اسقاطية مبنية على دلالة روايات مناقضة مع نفسها ومناقضة لدلالة، يقول تعالى: لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ {القيامة ١٦/١٩}، واذا وضعنا في الاعتبار أن آيات سورة القيامة من الآيات الباكرة جداً تنزلاً على الرسول الكريم،

---

[1] استفدنا في هذه كثيراً من دراسة اسبينداري، عبد الرحمن عمر محمد اسبينداري، كتابة القرآن الكريم في العهد المكي، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ايسيسكو، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص ٣٧.

أدركنا إن عملية جمع القرآن وحفظه سواء كانت تتم منذ فترة مكة مروراً بفترة المدينة، وهي كانت تتم بطريقتين، هما القراءة والكتابة، وكلاهما يقصد به الجمع، أي جمع بعض الأشياء إلى بعض، مما جعل هذا هذان المعنيان يعدان من أشهر التسميات للوحي الإلهي، لأن معني الجمع في سياقات القرآن معني يطلق ويراد منه الكتابة والتسجيل في الصحائف والكتب.

لكون أن كلمة جمع القرآن تطلق والمراد منها كتابة القرآن كله حروفاً وكلمات وآيات وسوراً، وهو معني جمعه في الصحائف والسطور، فالقراءة: عبارة عن جمع الحروف في الفم ثم النطق بها، وهو ما يسمى بالجمع الصوتي للوحي الإلهي. أما الكتاب فهو عبارة عن جمع الحروف والكلمات في السطور. يقول ابن منظور: الأصل في لكلمة القرآن: الجمع، وكُلُّ شيءٍ جَمعتَهُ فقد قَرَأْتَه، وسُمِّي "القرآن " لأنه جَمَع القِصَصَ، والأمر، والنهي، والوعد، والوعيد، والآيات، والسور، بعضها إلى بعض، وهو مصدر كالغُفْرَان والكُفْرَان[1]. فتسمية القرآن قرآناً كونه متلواً بالألسن، معني ذلك إن الجمع بالكتابة والقراءة وهو عبارة عن إمكانية التدوين والحفظ لآياته، وهو من خصائص الوحي، التي تجعل إمكانية حفظه واسترجاعه كل حين ظاهرة مستمرة إلى يوم القيامة، يقول تعالى: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ... الآية.

كما أن هناك دلالة سياقات كثيرة من القرآن تدحض تلك الفكرة الشائعة عن ضعف أدوات الكتابة ورداءتها وتشير بوضوح إلى انتشار التعليم والكتبة وارتفاع الأمية على نحو كبير، فمن جهة الأدلة التي تشير الى حضور الكتابة في مجتمع مكة[2]، وهو ما دلت عليه السياقات القرآنية التي تدل وبوضوح على أن القرآن الكريم في مكة كان يكتب في الصحف، وأن المشركين كانوا على علم بالكتابة على الصحف، إلى الحد الذي طلبوا فيه من الرسول الكريم ان ينزل عليهم مكتوباً من السماء، يقول تعالى: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاؤُوا ظُلْمًا وَزُورًا * وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا * قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا * وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأسواق لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا * أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا * انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا {الفرقان ٤/٩}، بمعنى استكتبها أو هي بمعنى جمعها وسجلها وانتسخها من غيره، وتذكر كتب السير[3] ان "النضر بن الحارث" كان إذا جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم مجلسا، فدعا فيه إلى الله تعالى، وتلا فيه القرآن وحذر قريشا ما أصاب الأمم الخالية خلفه في مجلسه إذا قام

[1] راجع لتفصيل أكثر، بن منظور، أبو الفضل بن منظور، لسان العرب مادة ق ر أ.

[2] راجع لتفصيل أكثر، اسبينداري، مرجع سابق، ص٢٣.

[3] راجع لتفصيل أكثر، السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ج٣، ص١٩٢.

فحدثهم عن رستم السديد وعن إسفنديار، وملوك فارس، ثم يقول والله ما محمد بأحسن حديثا مني، وما حديثه إلا أساطير الأولين اكتتبها كما اكتتبتها. فكانت مناسبة نزول الآيات الكريمة.

وعلي ما تقدم فإن القرآن في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم قد كتب على ما رق من الأدوات نظراً لأهميته ومكانته عند المسلمين أو على الجلد الرقيق وذلك لشيوعه في الجزيرة العربية، وكذلك على الورق الرقيق من البردي المصري لا سيما وقد عرفه العرب منذ فترة مبكرة من تاريخهم نظراً للعلاقات التجارية التي كانت تربط مكة بما حولها من البلاد، بما لا يمنع أن يكون المسلمون قد حصلوا على الورق بطريقة أو أخرى لكتابة القرآن الكريم، الذي هو أغلى وأعظم نص عرفوه، وأُمروا بالمحافظة عليه بخاصة أنهم كانوا يهدفون من كتابته إلى جمعه بين دفتين[1] ؟!. ومما يؤكد ذلك أيضاً جودة وسائل الكتابة وجودة وسائلها وأدواتها المتطورة من القلم والقراطيس والسجل والصحف والرق والكتاب ونحوها، بما يقطع بأن وجود القراطيس والصحف للكتابة عليها كان أمراً مؤكداً سواءً في العهد المكي أو المدني، بعد أن جاء ذكرها مراراً في القرآن الكريم في مخاطبته لمشركي قريش، لأن القرآن الكريم عندما كان يخاطب هؤلاء يخاطبهم بأسلوب يفهمونه ويضرب لهم أمثلة من واقعهم ويحدثهم عن أشياء كانوا على علم ومعرفة بها[2].

ومفاد ذلك أنه لا يخفى ذاك العدد الكبير من الآيات التي تتضمن أدوات الكتاب، ثم لا يكون الرسول صلى الله عليه وسلم وجماعة المؤمنين الأولى حريصون على كتابة القرآن عليها أو على بعضها، فمن تلك الأدوات الكتابية بجانب الكتاب ومشتقاته: القراءة، الصحف، الرق، السجل، القرطاس، الزبور، القلم، المداد والخط، وقد قال تعالى في أول ما نزل من القرآن، مخاطباً الرسول صلى الله عليه وسلم: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ {اقرا ١/٥}، ودلالتها تنبيه وحث الرسول صلى الله عليه وسلم على القراءة والكتابة. فهناك إذن مناسبة وثيقة بين أول كلمة نزلت من القرآن الكريم هي "اقرأ" وبين القلم والكتابة، ومعنى ذلك أن هناك مكتوباً فلم تنزل كلمة "قل" بمعنى أن يردد الرسول صلى الله عليه وسلم ما يقال له، ولكن السياق نزل "اقرأ" بمعنى أن يقرأ شيئاً مكتوباً، والمعنى أن الكتابة قد سبقت القراءة وهي في معناها العام الذي يفيد التدارس والتعلم، لأن القلم لا يقول ولكنه يكتب. فمفهوم "اقرأ"، يتناسب مع القلم، وهما وسيلتا العلم والتعليم.

ويتضح هذا أكثر إذا ما عُرف أن الآيات التي تلت هذه أيضاً كانت متعلقةً بأدوات الكتابة[3]، وأن أول قَسَمٍ أقسم به الله سبحانه كان بالقلم: ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ {القلم/١}. وأن أول ما نزل من القرآن هو مطلع سورة العلق، وفيه إشارة إلى القراءة، أو الجمع الصوتي للقرآن، بجمع الحروف في الفم ثم النطق بها. ثم نزل بعد ذلك مطلع سورة القلم، وفيه إشارة إلى كتابة القرآن، وهي جمع حروف وكلمات القرآن، بكتابتها على السطر.

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، اسبينداري، مرجع سابق، ص ٣٧.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٣٤.

[3] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، نفس الصفحة.

ومما يدل دلالةً واضحةً على أن القرآن المكي كله كان قد كتب في مكة، أنه لم يذكر أحد لا من المتقدمين ولا من المتأخرين أن إعادة ترتيب الآيات والسور ومراجعة جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم، إنما كانت مراجعة لما بين يدي الرسول صلى الله عليه وسلم من القرآن المدني فحسب، أما القرآن المكي فلم يكن جزءاً من عملية المراجعة تلك وهي العملية التي كانت تقتضي إعادة ترتيب المكتوب من القرآن، باعتبار أن القرآن المكي لم يكن مكتوباً. فكيف يقبل بعد كل هذا أن يقول أحد إن مجتمع المسلمين الأول كان يجهل الكتابة والقراءة بصفة عامة. وأن المسلمين لم يكونوا يعتمدون على الكتابة والتسجيل إلا نادراً !. أو أنهم كانوا أميين لا يكتب منهم إلا الواحد أو الاثنان أو أن القرآن الكريم كان يكتب على أدوات رقيقة من جلود وورق البردي وغير ذلك؟.

وبالمحصلة فإنه ليس صحيحاً ما شاع من اعتقاد علمي في كتب تاريخ القرآن والتفاسير والسير واستنتاجات المستشرقين والكتاب الحداثويين، من أن القرآن الكريم لم يكتب في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، لتفشي حالة الأمية ولرداءة أدوات الكتابة وتخلف وسائلها، عندما تظهر طبيعة الاجراء العلمي والعملي الذي اتخذه الرسول صلى الله عليه وسلم لغرض كتابة القرآن وتدونه في فترة مكة، في أنه اتخذ هيئة دائمة من "كُتَّاب" الوحي الإلهي الذين كان يأمرهم بكتابة ما ينزل عليه من الوحي حال نزوله لا يتأخرون عنه، وليس في ثبوت هذه الحقيقة من اتخاذه كتاباً يكتبون القرآن من شك، فقد ك أن الرسول صلى الله عليه وسلم كلما أنزل عليه شيء من القرآن أمر بكتابته ويقول في مفترقات الآيات، ضعوا هذه في موضع كذا، وهذه في موضع كذا.

أما أعضاء تلك الهيئة من الكُتّاب الذين كان يستكتبهم الرسول صلى الله عليه وسلم، فهم خلق كثر منهم الخلفاء الأربعة، وشرحبيل بن حسنة (ت ١٨هـ)، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح القرشي (ت ٣٧ هـ)، وخالد بن سعيد بن العاص بن أمية وطلحة والزبير بن العوام (ت٣٦ هـ)، وسعد بن أبي وقاص (ت ٥٥ هـ)، وعامر بن فهيرة (٤ هـ)، وعلاء بن حضرمي (٢١ هـ)، ومعيقيب بن أبي فاطمة الدوسي (٤٠ هـ)، والأرقم بن أبي الأرقم حضرمي (١١ هـ)، وحاطب بن عمرو أسلم قبل دخول الرسول صلى الله عليه وسلم دار الأرقم وحاطب بن أبي بلتعة (٣٠ هـ)، ومصعب بن عمير وعبد الله بن جحش (٣ هـ)، وجهم بن قيس وسالم مولى أبي حذيفة (١٢ هـ)، وزيد بن ثابت وأبي بن كعب وخالد بن الوليد ومعاوية وثابت بن قيس، وحنظلة بن الربيع الأسدي وعبد الله بن رواحة واخرون.

ويبدوا من توزع خارطة هذه الأسماء بين صحابة انهم كان من المكيين أو المدنيين أو الاثنين معاً، ما يدل على أن عملية كتابة القرآن وتدوينه قد جرت وبطريقة مؤسسة ومنذ اللحظة الأولى في مكة، وهنا تظهر أسماء مهمة في هذه المرحلة من كتاب مكة للوحي كخالد بن سعيد كونه من الذين أسلموا قديماً في مكة، وهو من الذين كتبوا للنبي صلى الله عليه وسلم في مكة، روى إبراهيم بن عقبة عن أم خالد بنت خالد قالت: أَبي أول من كتب بسم الله الرحمن

الرحيم"[1]. وقال عنه الأنصاري: "وكان أول ممن كتب لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وقيل: أول من كتب بسم الله الرحمن الرحيم، وكان ثالث الإسلام، وقيل: رابعاً، وقيل: خامساً". في حين تذهب بعض المصادر التاريخية الأخرى، إلى أن أول من كتب لرسول الله صلى الله عليه وسلم في مكة هو شرحبيل بن حسنة).

ومن كُتّاب الرسول صلى الله عليه وسلم الذين كتبوا له القرآن في مكة قبل الهجرة إلى المدينة المنورة، كان الصحابي عبد الله بن أبي سرح الذي كان مؤمنا ثم ارتد عن الإسلام فأهدر الرسول دمه ثم رجع إلى الإسلام بعد فتح مكة بعد أن شفع له عثمان بن عفان (رض)، والأخبار والروايات التي وردت فيه كثيرة ومختلفة في فترة ارتداده فيذهب البعض إلى أنه قد ارتد قبل الهجرة يقول الطبري: أنه أي عبد الله بن أبي سرح، قد وشى بعمار وجبير عند ابن الحضرمي أو لبني عبد الدار، فأخذوهم فعُذِّبوا حتى كفروا، وجذع أذن عمار يومئذ، فانطلق عمار إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، فأخبره بما لقى، والذي أعطاهم من الكفر فأبى الرسول صلى الله عليه وسلم أن يتولاه، فأنزل الله في شأن ابن أبي سرح وعمار وأصحابه: (من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان، ولكن من شرح بالكفر صدراً)، فالذي أكره عمار وأصحابه، والذي شرح بالكفر صدراً، فهو ابن أبي سرح[2].

وهكذا فإن هذا النوع من التوجهات في دراسة تاريخ تدوين القرآن غير ذات جدوى، لأنها تتعامل مع القرآن كما تتعامل مع النصوص المخطوطة، باعتبار أن الوحي الإلهي له مخطوطات عدة تختلف نصاً وقِدماً ودقة، وأن دراسات الاستشراق وتلامذتهم الحداثيين العرب إنما تريد من خلال توظيف المنهج التاريخي الوثائقي وباستعمال اختلافات النسخ الوصول إلى نص محقق أقرب إلى ما كتبه "المؤلف" أو تركه. فهناك بالنسبة إلى هذه المدرسة نص أول للقرآن غطته أو حرّفته أو حررته نصوص ثوان وألْسنة، وهي تطمح لإعادته للطبعة الأولى أو للمخطوطة الأولى.

وهكذا فإن هؤلاء الكُتاب العرب وعندما يعلق الأمر بدراسة القرآن فإنهم يفرون من دلالة السياقات القرآنية التي تعالج الموضوعات التي هم بصدد دراستها وتتهلل وجوههم فرحا لوجود رويات الشاذة أو الموضوعة يظفرون بها في اكثر كتب التاريخ ضعفاً من الناحية العلمية، ليبرهنوا على "علمية" آرائهم غير "الأمينة" أخلاقياً وغير "الماصلة" علمياً، ثم يأتوا ليملؤا الدنيا ضجيجاً عن الدراسات والقراءات "العلمية" للقران.

المطلب الثاني: دحض افتراءات تأخر تدوين وترتيب القرآن: أما إذا قيل إن القرآن المكي قد تأخرت كتابته الى فترة المدينة بعدما استقر المقام برسول الله صلى الله عليه وسلم هناك، وبعدما كثرت الكتابة وكثر عدد الكتاب من المسلمين واستقر شأنهم، يقول "عابد الجابري": "هناك مسألة أخرى لم تهتم بها مصادرنا الاهتمام الذي تستحقه، وهي الكيفية أو الطريقة التي تم بها نقل القرآن المكي المكتوب في الصحف من مكة إلى المدينة "بعد الهجرة ... يمكن

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، العسقلاني، ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، عدد الأجزاء ٨، ١٤١٢ – ١٩٩٢م. ص ١٢٣.

[2] راجع لتفصيل أكثر، الطبري، أبو محمد جعفر بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، دار الفكر بيروت، بدون ت. ص ٤٥.

القول من الناحية المبدئية إن الاعتماد في تحمل القرآن كان على الحفظ في الصدور. ومع ذلك فالروايات تنص على أن القرآن جمع في "الصحف"، يقصد جمع الصحف في عهد سيدنا أبي بكر وجمع المصحف في عهد سيدنا عثمان"، نعم هناك أخبار تشير إلى ترحيل هذه الصحف سرّا على مراحل، قبل فتح مكة، وأما بعد ذلك فالمسألة لم تعد مطروحة[1]".

والحقيقة إن "الجابري" هنا يغالط الروايات التاريخية لأن استنتاجاته هذه لم تثبت ولم تقله أو تقلها الروايات التاريخية وإنما هو استنتاج تحكمي منه، إذ كيف يعقل أن يأمر الرسول صلى الله عليه وسلم الصحابة بكتابة ذلك العدد الكبير من الآيات والسور التي تعادل ثلثي القرآن ولا ينقلها أحد من الصحابة!، فلو حدث ذلك لكان من الأمور المهمة التي لابد وأن يذكرها مؤرخو السير وكتاب التاريخ ضمن أعماله صلى الله عليه وسلم التي قام بها في المدينة، ولكن ذلك لم يذكر، مما يدل على أن القرآن الذي نزل بمكة كان كله مكتوباً، فيأمرهم الرسول صلى الله عليه وسلم بوضع الآيات المدنية في السور المكية التي كتبت في مكة.

والواقع أن فرضية تأخر الكتابة حتى فترة المدينة لم يقل بها ولم ينقله أحد من مؤرخي السيرة ولم يأت خبر واحد يدل على ذلك، فالمعروف أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما توفي كان القرآن كله سواء انزل بمكة أم بالمدينة مكتوباً، بيد أنه كان في صحف مفرقة إلى أن جمعه أبو بكر الصديق (رض). باعتبار أن هناك اتفاق على أن الرسول صلى الله عليه وسلم ما لحق بالرفيق الأعلى إلا والقرآن كله مكتوب في الصحف والرقاع من دون فرق بين المكي منه والمدني وإن لم يكن مجموعاً في مصحف واحد، وهو ما قام به "زيد بن ثابت" بأمر من خليفة المسلمين أبي بكر (رض). وبمراجعة أي كتاب أو أي نص يجد الباحث التأكيد على أن جمع القرآن في عهد أبي بكر (رض) إنما كان بمثابة نسخ ونقل لما كتب بين يدي الرسول صلى الله عليه وسلم كونه لم يكن مجموعاً في مكان واحد وإنما كان مفرقاً في الصحف.

كما إنه لما لم يثبت في السيرة أن الرسول قد قام هو ومن معه بتحفيظ ما نزل في مكة للأنصار في المدينة، وكذا لم يثبت أن القرآن المكي المكتوب قد وقع في أيدي المشركين في مكة، ولو كان صحيفة واحدة، وفي هذا يدل على أن قران مكة قد أرسل إلى المدينة قبل ذلك على نحو ما. أعنى ان مصير القرآن المكي المكتوب كان قد تم ترحيله سلفا قبل الهجرة، وهو ما يرويه ابن قدامة المقدسي وابن حجر العسقلاني وغيرهما من حمل بعض الصحابة لأجزاء من القرآن المكي المكتوب إلى المدينة، قبل الهجرة النبوية.

يقول ابن قدامة المقدسي[2]: قال الأموي: إن "رافع بن مالك" هو الذي حمل المصحف من مكة المدينة. وهو لا شك كلام مجمل يحتمل معنى نقل القرآن مكتوباً، ويحتمل معنى نقله محفوظاً. أما ابن حجر العسقلاني، فيروي قوله:

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، الجابري، محمد عابد في مدخل إلى القرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠م. ص١٢٦.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المقدسي، أحمد ابن قدامة المقدسي، الاستبصار في نسب الصحابة من الانصار، دار احياء التراث العربي، ط١،

روى الزبير بن بكار في أخبار المدينة عن عمر بن حنظلة أن مسجد بني زريق أول مسجد قرئ فيه القرآن، وأن رافع بن مالك لما لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة أعطاه ما أنزل عليه في العشر سنين التي خلت فقدم به رافع المدينة، ثم جمع قومه فقرأ عليهم في موضعه قال: وعجب الرسول صلى الله عليه وسلم من اعتدال قبلته ربما الصحيح قلبه[1].

فيكون دلالة هذا الكلام إنه حمل ونقل المكتوب من القرآن، لأنه معروف أن وقت بيعة العقبة كان قصيراً جداً، بحيث لا يتمكن فيه إنسان من حفظ كل ما نزل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في عشر سنوات مهما أوتي من قوة الذاكرة. كما إنه ليس في الرواية ما يدل على أن رافع بن مالك كان قد ذهب إلى مكة وتعلَّم فيها ما نزل من القرآن في السنوات العشر التي مضت من بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم. والذي ساعد رافع بن مالك (رض) من أن يجيد ويتقن قراءة كل ما أخذه من الرسول صلى الله عليه وسلم كونه من الذين اشتهروا بمعرفة القراءة والكتابة منذ الجاهلية، وقد سبق أنه كان يعد من الكتبة.

وعلى هذا فإن القرآن المكي قد تم ارساله سلفا الى المدينة قبل الهجرة، و أن الرسول صلى الله عليه وسلم في هجرته قد حمل ما بقي من المكتوب حيث كان معه ثلاثة من الجمال، والذي يقوى هذا ما سبق ذكره من قصة كتاب الأمان لسراقة، حيث ورد أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد حمل معه كل أدوات الكتابة اللازمة لكتابة ما يحتمل نزوله من القرآن في أثناء الهجرة، فالذي يحمل معه أدوات الكتابة في تلك الأحوال الصعبة، لا يعقل عنه ترك أو إهمال حمل المكتوب، أو يهمل الكتابة في مكة[2].

أما واقع أحوال كتابة القرآن في المدينة فقد كان أكثر يسراً، ليس فقط لتجدد علم التوثيق والكتابة والخط، وإنما يرجع ذلك في المقام الأول الى تغيير الأحوال السياسية والأمنية لصالح مجتمع المسلمين في المدينة، بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا سيما بعد غزوة بدر، حيث امن مجتمع المسلمين فكثر انتشار التعليم والكتابة بين الناس بأكثر مما كانت عليه الحال من قبل في مكة ابان فترات الحصار والمقاطعة.

أما رغبة الصحابة في كتابة الحديث النبوي، وعلى الاختلاف على مشروعيتها فتتناقض الروايات حولها الا انها تدل دلالة قاطعة على شيوع حركة الكتابة وتوفر أدواتها الجيدة، يروي خارجة بن زيد قال: دخل نفر على زيد بن ثابت فقالوا: حدثنا بعض حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: " ماذا أحدثكم كنت جار رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان إذا نزل الوحي أرسل إلى فكتبت الوحي، وكان إذا ذكرنا الآخرة ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الدنيا ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الطعام ذكره معنا فكل هذا أحدثكم عنه [3]". كما تذكره كتب الحديث النبوي من وجود عدة

[1] راجع لتفصيل أكثر، ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، مرجع سابق، نفس الصفحة.

[2] راجع لتفصيل أكثر، اسبينداري، مرجع سابق، ص٤٥.

[3] راجع لتفصيل أكثر، السجستاني، المصاحف، مرجع سابق، ص٣.

صحف للحديث النبوي الشريف كُتِبْنَ بين يدي الرسول صلى الله عليه وسلم مثل الصحيفة الصادقة لعبد الله بن عمرو بن العاص، التي نقل الإمام أحمد محتواها في مسنده، وصحيفة جابر بن عبد الله الأنصاري، وغيرهما مما ذكر في كتب الحديث. فكيف تتم كتابة الحديث النبوي على صحف ويكتب القرآن على أدوات أقل قيمة وأكثر خشونة من تلك!.

يروي مسلم، عن أبي سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن تدوين الحديث، فقال: "لا تكتبوا عني. ومن كتب عني غير القرآن فليمحه. وحدثوا عني، ولا حرج. ومن كذب على – قال همام أحسبه قال – متعمدا فليتبوأ مقعده من النار". وعن أبي هريرة قال: "خرج علينا رسول الله ونحن نكتب أحاديثه فقال: ما هذا الذي تكتبون؟ قلنا: أحاديث نسمعها منك يا رسول الله، قال: كتاب غير كتاب الله؟ قلنا: أنتحدث عنك؟ قال: تحدثوا ولا حرج ومن كذب علي فليتبوأ مقعده من النار. يقول أبو هريرة: فجمعنا ما كتبناه وأحرقناه بالنار[١].

وهذا يدحض ما يتشبث به بعضهم من أن عدد الذين كانوا يعرفون الكتابة من الصحابة كانوا قلة قليلة، وأن حالة الكتابة كان ضعيفاً، وأن الأدوات لم تكن لتتوفر إلا بشق الأنفس، لذا كتب على ما ذكر من الأدوات البدائية. فيدل الحديث أنهم كانوا يكتبون بشكل ملفت للنظر، الأمر الذي انتبه له رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهاهم عن كتابة غير القرآن، وذلك محمول في الظاهر على الجمع بين القرآن وغيره في صحيفة واحدة. وفي الحديث أيضاً إشارة إلى أن بعض الصحابة كان يكتب من تلقاء نفسه عملاً فردياً. وإضافة لما ذكر ك أن الرسول صلى الله عليه وسلم يكتب للمسلمين الساكنين خارج المدينة أمور الدين كأحكام الزكاة والديَّات والكبائر والطلاق وأحكام الصلاة وغير ذلك، كما هو واضح من كتابه لعمرو بن حزم ويقال إنه أطول وأجمع كتاب له، الذي استعمله على نجران في اليمن.

مما تقدم يظهر وبوضوح أن المجتمع العلمي في صدر الإسلام، كان على قدر جيد من معرفة القراءة والكتابة وجودة أدواتها، وأن السياق كان مناسباً تماماً لكتابة القرآن الكريم في مكة والمدينة، ولم يكن هناك من مانع يمنع ذلك. هذا وقد علمنا أن عدداً لا بأس به من أوائل الذين أسلموا كانوا قد تعلموا الكتابة قبل الإسلام، واشتهروا فيما بعد ككتبة للنبي صلى الله عليه وسلم. دلالة على أن عمليات الكتابة كانت جارية في مجلسه صلى الله عليه وسلم على شكل واسع مما حدا به صلى الله عليه وسلم إلى نهيهم عن كتابة شيء غير القرآن.

ودلالة ذلك المعنى إن أبا بكر لما أراد جمع القرآن في مصحف —بين دفتين– كان القرآن مكتوباً سلفاً في القراطيس والرقاع، وقد جمع القرآن في عهده في القراطيس والورق، يقول السيوطي: "وفي موطأ ابن وهب عن مالك، عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله بن عمر قال: جمع أبو بكر القرآن في قراطيس ... وفي مغازي موسى بن عقبة، عن ابن

[١] راجع لتفصيل أكثر، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن على بن ثابت، تقييد العلم، دار إحياء السنة النبوية، ط٢، ١٩٧٤م، ص ٣٤.

شهاب: فزع أبو بكر، وخاف أن يذهب من القرآن طائفة، فأقبل الناس بما كان معهم وعندهم، حتى جُمِعَ على عهد أبي بكر في الورق[1]".

أما لماذا اختصّ أبو بكر زيداً بذلك، لأنه من كتّاب الوحي، وكان حافظاً للقرآن، وهذا الجمع هو ضمّ متفرّق القرآن من صحف لتكون هذه الصحف في مصحف. لما اتّفق الرأي علي جمع القرآن وتدوينه، قام عمر في الناس وقال: مَن تلقّي من رسول الله شيئاً من القرآن فليأت به. وقال أبو بكر لعمر وزيد: اقعدا علي باب المسجد فمَن جاءكما بشاهدين علي شيء من كتاب الله فاكتباه، وكان عمر كما علمت لا يقبل من أحد حديثاً عن رسول الله حتّي يشهد شاهدان علي أنّهما قد تلقّياه من النبي. وعهدوا إلى بلال أن ينادي بأنحاء المدينة، أن من كان عنده قطعة عليها شيء من كتاب الله فليأت بها إلى الجامع وليسلّمها إلى الكَتَبَة. قال أبو شامة: وكان غرضهم ألاّ يكتب إلاّ من عين ما كتب بين يدي النبيّ لا من مجرّد الحفظ. ولذلك قال زيد في آخر سورة التوبة: لم أجدها مع غيره أي لم أجدها مكتوبة مع غيره لأنه كان لا يكتفي بالحفظ دون الكتابة. وقد روي ابن وهب في موطئه عن مالك عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر أنّه قال: قد جمع أبو بكر القرآن في قراطيس انتهي، وبذلك يكون أبو بكر هو أوّل مَن جمع القرآن في مصحف واحد.

والسؤال هنا هو كيف يشد مثل ذاك العدد الهائل من تلك الوسائل المتباينة الأشكال والأجناس بعضها ببعض بخيط واحد ؟. ومن ثم فإنه لا يمكن أن نفهم قيام أبي بكر الصديق بشد الصحاف ببعضها بخيط واحد بعد ثقبها أو بدونه، الا إذا كان هذا الأمر والفعل كان قد تم على القراطيس والصحف والرقوق الناعمة المسواة التي يمكن جمعها إلى بعض وشدها بخيط بعد ثقبها أو بدونه، كونها العبارة التي ظهرت ولأول مرة بعد أن جمع القرآن بين دفتين في عهد الخليفة أبي بكر (رض) وكان سالم بن معقل المتوفي سنة اثنتي عشرة للهجرة أول من أطلق على كتاب الله هذه اللفظة والتسمية.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن الحقل القرآني الاخر، الذي مارس فيه الحداثويون العرب المنهج النقدي التاريخي التفكيكي الاسقاطي، هو الحقل المتعلق والخاص بترتيب الآيات والسور، إذ نجد من الحداثيين قد أبدوا في مسألة ترتيب الآيات على وجه الخصوص موقفاً مخالفاً لما هو مقرر في المصحف الأصل من جهة ان ترتيب الآيات أمراً توقيفياً لا خلاف فيه، فهم إذن، وانطلاقاً من منهجهم التاريخي يفترضون ترتيباً منطقياً يقبله عقلهم البشري "المتشكك"، وبذلك يحاولوا افتراض ترتيبات جديدة يحكمها الهوى المجرد، وهذا الترتيب الجديد الذي قادهم إليه سلوكهم للمنهج التاريخي قد علق عليه المستشرقون أخطر النتائج في حقل علوم القرآن، واتخذوه أكبر مدخل للطعن في صحة القرآن، وتضارُب أحكامه وخضوعه إلى الظروف الزمانية والمكانية.

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق، سعيد المندوب، دار الفكر، بيروت لبنان، ط١، ١٤١٦هـ ١٩٩٦م. عدد الأجزاء / ٢. ج١، ص١٣٦.

وقد جاء "الجابري" في مدخله لإعادة فهم القرآن بذات الاستراتيجية الإسقاطية، وهي في الحقيقة طريقة لا تثمر جديدا كونها لا تأسس على أساس علمي مقبول لإعادة ترتيب السور بحسب النزول، فقد نقل "الجابري" ترتيب نزول "سورة القلم" الى الرقم ٣٥، وجعل مرحلتها في غير زمنها الاول ليتسق ذلك مع محاولته التلاعب بالأسماء الدين والقرآن وتلفيق صلة لها بالأسماء التي أنتجها الصراع القبلي أو الطبقي أو ادت إليه وسائل الانتاج الاقتصادية والأوضاع المادية ... الخ. فهو بإعادة تأخيره لترتيب سورة القلم الذي تصرح بلفظة الإسلام واطلاقها على الجماعة المؤمنة، في دلالة قوله تعالى: أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ {القلم ٣٥/٣٦}، فإنه بذلك يتحكم في دلالة السياق الخاص بالآيات القرآنية، ليرجع مصطلح الإسلام الى معطي معرفي "وثني" قديم شكلته أساطير وأوضاع مادية وثقافية يقول: "فاصطلاح "الإسلام" يعني الاستسلام والخضوع ويكتسي في الحقل الدلالي العربي الخضوع لسلطة في جماعة أو دولة، وهكذا لم يبدأ استعمال هذا اللفظ في القرآن إلا بعد أن صار من كانت تدعوهم قريش "اتباع محمد" جماعة تجمعها كونها أتباع رئيس معين هو النبي عليه السلام من جهة وانفصالها عن قريش من جهة أخرى[١]. وهو بذلك يحاول ابعاد حقيقة أن لفظ مسلم أو الإسلام كان معروفا في بدء تنزل القرآن، وذلك بزحزحة زمن نزول سورة القلم من فترة نزول سورة العلق والمدثر الى فترة متأخرة.

والواقع أن مثل هذه المزاعم من قبل هؤلاء الكُتاب العرب ما هي إلا تكرار بائس لما قاله المستشرقون الغربيون، لاسيما كتابات المستشرق "نولدكه[٢]" (١٨٣٦-١٩٣٠)، و"بيل"، و"ريجيس بلاشير"[٣]، (١٩٠٠- ١٩٧٣)، و"بورتون" في مجال دراستهم جمع القرآن الكريم، كونها أهم محاولات للتدليل على هذا الرهان الخاسر، عندما انساق هؤلاء المستشرقون وراء اتباع منهج الشك وإثارة الشكوك حول الوقائع التاريخية الثابتة، والروايات الصحيحة المرتبطة بتاريخ جمع القرآن وتدوينه، واعتمدوا في ذلك على عملية الانتقاء بطريقة مغرضة واسقاطيه هادفة إلى ما يصبون إِلَيْهِ من نتائج عكسية، فعدم ايمانهم بصحة الوحي الإلهي دفعهم إلى الشك في أمانة نقله وسلامة تبليغه، إضافة إلى الشك في جمعه وترتيبه. سواء تعلق ذلك بوضع ترتيب خاص لنزول السور أم باتخاذ المنهج المادي في تفسير الألفاظ والمصطلحات والإعلانات والآيات ... الخ.

فالمستشرق "نولدكه" يخوض في تخميناته حول التسلسل التاريخي لنزول سور القرآن، كما خاض في التشكيك في موقع "الآيات الأولى من سورة العلق" من ترتيب نزول القرآن في محاولة ماكرة لزحزحة موقعها الأصلي من التنزيل، يقول: ... "ما إذا كانت الآيات ١-٥ من سورة العلق ٩٦ بالفعل أول ما نزل من القرآن فمسألة لا يمكن حسمها

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، الجابري، محمد عابد الجابري، فهم القرآن الكريم. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط١، ٢٠٠٨م، القسم الأول، ج١، ص ١٨١.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، نولدكه، ثيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر واخرون، منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٨م. ص٧٥.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، رجيس، بلاشير رجيس، القرآن نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب، بيروت: ط ١، ١٩٧٤م.، ص٥٥.

حتى لو نسبت لهذه الآيات أهمية أساسية في قصة الوحي بسبب حثها الشديد على القراءة، فإن النص لا يتضمن ما يدعم التقدير التاريخي الذي يأتي به التراث"[1].

والواقع أنه وفيما يتعلق بجمع القرآن فإن المستشرقين لم يتركوا مرحلة من مراحل جمع القرآن الثلاث "المفترضة"، إلا ونسجوا حولها سياجاً من الافتراءات، أهمها أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يجمع القرآن في مصحف واحد، لأنه لم يكن يفكر إلا في الحاضر، يقول "بلاشير": "إن ميل الرسول وأصحابه إلى ترك الأمور على ما هي عليه يؤيده ما اشتهر به العرب من أنهم لا يفكرون إلا في الحاضر، ولا يهمهم المستقبل، وهذا الميل يقف وراء عزوف المسلمين عن جمع القرآن في عهده"، أو لأن النبي الكريم كان يتوقع قرب قيام الساعة فلا داعي إذا لجمعه، أما الصحابي زيد بن ثابت، فلم يكن ذلكم الرجل المؤهل والموثوق بأمانته في مهمة جمع القرآن في عهد أبي بكر (رض). أما عثمان بن عفان (رض) فإنه وبحسب المستشرق "أنري ماسيه" فإنه صاحب هدف سياسي صبا إليه وهو يأمر بجمع القرآن، يقول: يمكن الافتراض أنه كان لعثمان هدف سياسي بعمله هذا يعادل الهدف الديني، فقد وصل إلى الخلافة بجهد، وكان أن عَزَّز مركزه بإقراره نصاً لا يتغير للكتاب المقدس.

وغاية هذا الاستنتاج كما عند "بوين" هي أن تدوين القرآن الكريم قد تطور عبر زمن طويل ولم يكن كتابا منزلا من السماء على محمد صلى الله عليه وسلم في القرن السابع الميلادي، مما يساعد في إثبات فرضية أن للقرآن أيضاً تاريخاً كما أن هناك تاريخاً للكتاب المقدس"[2]. كما أنه ليس بواضح و"مبين"، كون إنه وبعد كل خمس آيات من القرآن تكون الآية الخامسة منها لا يمكن فهمها أو تفسيرها، وأن هناك علامات في المخطوطات تدل على إعادة كتابة بعض العبارات في بعض المواضع "تصحيح". لكل ذلك ولغيره فإن المسؤولين في صنعاء غير حريصين على القيام بدراسات مفصلة لهذه المخطوطات حتى لا تحدث بلبلة في العالم الإسلامي ... الخ.

والحقيقة إن استنتاجات "بوين" تغالط الحقيقة وتفضح نواياه العدائية للقران، فهو عندما يشير إلى المخطوطات القرآنية التي كانت قد جمعتها جامعة ميونخ في ألمانيا والتي دمرت أثناء الحرب العالمية الثانية، يناقض حقيقة هامة وهي أن المسؤولين عن هذه المخطوطات كانوا قد نشروا تقريرا أوليا عنها قبيل اندلاع الحرب قائلين: إنه قد تمت المقارنة بين عدد كبير من النسخ وإن لم تتم المقارنة بينها جميعاً، وإنه لم يوجد اختلاف في النص القرآني ما عدا أخطاء طفيفة

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، نفس الصفحة.

[2] Gerd R. Puin: " Observation on Early Qur] apos;an Manuscripts in San] apos;a "، in Stefan Wilde (ed)، The Qur] apos;an as Text، E. J. Brill، iden، 1996، pp. ١٠٧١١١.

في الإملاء أو النسخ هنا أو هناك والتي لا تمس بوحدة النص[1]. فيكون الاختلاف الذي لاحظه "بوين" في مخطوطات صنعاء طبيعي ولا يتعدى هذا النوع من الأخطاء الإملائية[2].

كما قد وجودا في مادة كتاب "المصاحف"[3] لـ"ابن أبي داود" "ت ٣١٦هـ"، والإتقان لـ"لسيوطي"، والفهرست "لابن النديم"، وكتاب مروج الذهب "للمسعودي"، وكتاب الأغاني "للأصفهاني"، وكتاب الحيوان "للدميري" وغيرها ضالتهم المنشودة في دراستهم لعلوم القرآن والتفسير.

والحقيقة إن هؤلاء المستشرقين وتلامذتهم العرب، لا يعطون أدنى اكتراث بما يشكله الاعتماد على تلك المصادر الثانوية في قضايا جوهرية ترتبط بالدراسات القرآنية من خلل منهجي كبير، كوننا لا نجد عندهم اعتمادا يذكر على مؤلفات رئيسة ذات صلة بالموضوع ككتب الحديث والسنن أو في مقدمات المفسرين القرآنية، مثل: مقدمة "ابن عطية" ومقدمة "ابن جزري"، ومقدمة "القرطبي" وغيرها، كما لا نجد إشارة إلى كتاب "أبي شامة المقدسي" (ت ٦٦٥هـ): المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بكتاب الله العزيز، أو كتاب البرهان في علوم القرآن "للزركشي" (ت ٧٩٤هـ) أو كتاب التبيان "للنووي" (ت ٦٤٣هـ) أو كتاب "ابن الجوزي" فنون الأفنان في عجائب علوم القرآن، أو ما جاء في فتح الباري "لابن حجر العسقلاني" (ت٨٥٢ هـ) وغيره من شراح كتب الصحاح والسنن.

والواقع أن الحقيقة وكما تنقلها المصادر الأمينة المتسقة مع فكرة الإعجاز والحفظ الإلهي للذكر القرآني، تظهر حرص الرسول الكريم ومنذ اللحظة الأولى على حفظ خطاب القرآن واستظهاره بتدوينه وكتابته فور نزوله، وقد تمت تلك العملية تحت إشرافه ورقابته. فقد ك أن الرسول صلى الله عليه وسلم يملي القرآن على كتاب الوحي ويرشدهم إلى ترتيب الآيات والسور القرآنية، لما اكتمل نزول القرآن رتب سوره على النحو الذي بين أيدينا اليوم، وانتقل إلى الرفيق الأعلى بعد أن انتظم القرآن في مائة وأربع عشرة سورة، سميت كل صورة بما ابتدأت بها، أو بكلمة وردت فيها، أو بموضوع بارز، أو بقصة تدور حولها.

وعرفت بعض السور بأكثر من اسم، كسورة الفاتحة التي عرفت باسم: أم الكتاب، والسبع المثاني و"الحمد "، وسورة التوبة بـ" براءة " وسورة الأسراء بـ" بني اسرائيل " وسورة فاطر بـ" الملائكة "، وسورة المؤمن بـ " غافر " وسورة محمد صلى الله عليه وسلم بـ" القتال " وسورة النبأ بـ" عم" . وبذلك فإن ترتيب السور على ما نراه اليوم، كترتيب الآيات هو توقيفي من الله تعالى، فقد قرأ في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم على ترتيبه الحالى، وكان صلى الله عليه وسلم يترقب توالي نزول الوحي عليه، فضلاً عن حفظ الصحابة له في صدورهم.

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، حميد الله، محمد حميد الله، خطبات بهاولبور (باللغة الأردية)، تحقيقات إسلامي، إسلام آباد، ١٩٨٥، ص ٢٠٢١، المنقول في Impact International، لندن، مارس ٢٠٠٠، ص ٢٨.

[2] راجع لتفصيل أكثر، على، محمد مهر علي، مزاعم المستشرقين، عرض موجز، https://archive. org/details/waq86911، ص ٤٥.

[3] راجع لتفصيل أكثر، السجستاني، ابن أبي داود، كتاب المصاحف، نشر أرثر جفري ١٩٣٧م. ص٣٤.

ففي مسند أحمد بسنده عن ابن عباس أنّه قال في حديثه عن الخليفة عثمان أنّه قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مما يأتي عليه الزمان يُنزَل عليه من السور ذوات العدد، وكان إذا أُنزل عليه الشيء يدعو بعض من يكتب عنده، يقول: ضعوا هذا في السورة الّتي يُذكر فيها كذا وكذا، ويُنزل عليه الآياتُ فيقول: ضعوا هذه الآيات في السورة الّتي يُذكر فيها كذا وكذا، ويُنزل عليه الآية فيقول: ضعوا هذه الآية في السورة الّتي يُذكر فيها كذا وكذا.

كما هي دلالة العلمية التي تشير إليها مجموعة الروايات التي تروي مثلاً عن ابن عباس (رض) قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم لأربعين سنة، فمكث بمكة ثلاث عشرة سنة يوحى إليه، ثم أمر بالهجرة عشر سنين، ومات وهو ابن ثلاث وستين. وبذلك اكتمل نزول القرآن الكريم، وتولى الرسول صلى الله عليه وسلم بنفسه ترتيب الآيات وتحديد مكانها في كل صورة طبقاً لما أخبر به جبريل عليه السلام. فقد روي البخاري عن خالد بن يزيد أبو بكرٍ عن أبي عن أبي هريرة قال كان يعرض على النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كل عامٍ مرةً فعرض عليه مرتين في العام الذي قبض فيه وكان يعتكف كل عامٍ عشرًا فاعتكف عشرين في العام الذي قبض فيه. وفي رواية مسلم: عن ابن عباسٍ قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير وكان أجود ما يكون في شهر رمضان إن جبريل عليه السلام كان يلقاه في كل سنةٍ في رمضان حتى ينسلخ فيعرض عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن فإذا لقيه جبريل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود بالخير من الريح المرسلة، وفي رواية أحمد في المسند: عن أبي هريرة قال كان يعرض على النبي صلى الله عليه وسلم القرآن في كل سنةٍ مرةً فلما كان العام الذي قبض فيه عرض عليه مرتين.

وفي روايات أخرى بذات المعني، يروي البخاري: عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل وكان جبريل يلقاه في كل ليلةٍ من رمضان فيدارسه القرآن فلرسول الله صلى الله عليه وسلم حين يلقاه جبريل أجود بالخير من الريح المرسلة. ويروي أيضاً عن أبي هريرة وفاطمة رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أن جبريل كان يعارضه القرآن.

ويروي النسائي: أن عبد الله بن عباسٍ كان يقول كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل وكان جبريل يلقاه في كل ليلةٍ من شهر رمضان فيدارسه القرآن قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين يلقاه جبريل عليه السلام أجود بالخير من الريح المرسلة. وفي رواية بن ماجة: عن هناد بن السري أبو بكر بن عياشٍ عن أبي عن أبي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يعتكف كل عامٍ عشرة أيامٍ فلما كان العام الذي قبض فيه اعتكف عشرين يومًا وكان يعرض عليه القرآن في كل عامٍ مرةً فلما كان العام الذي قبض فيه عرض عليه مرتين.

وهكذا تظهر طبيعة العمل العلمي المؤسسي الذي تشرحه هذه من الروايات، التي تدل على أمر الرسول بإعادة تريب الآيات والسور، فعن ابن عباس (رض) قال: قلت لعثمان بن عفان (رض) ما حملكم أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني وإلى براءة وهي من المئين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموها في السبع الطوال؟

فقال عثمان (رض): كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يأتي عليه الزمان وهو ينزل عليه من السور ذوات العدد فكان إذا نزل عليه الشيء يدعو بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا وإذا نزلت عليه الآية فيقول ضعوا هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا) رواه الترمزي.
ودلالة على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يأمر بكتابة كل ما ينزل عليه من القرآن مباشرة، ووجه الاستدلال بالحديث على أن القرآن المنزل كان كله مكتوباً وإلا فكيف يقول الرسول صلى الله عليه وسلم ضعوا هذا في الموضع الفلاني، ولا يعقل أن يدعي أحد أن هذا كان المقصود به القرآن الذي نزل بالمدينة دون مكة. ويتضح هذا أكثر إذا ما علمنا أن هناك سوراً عديدةً نزلت في مكة، وبعد عشر سنوات أو أكثر نزلت آيات منها في المدينة كسورة الأعراف وغيرها كثير. ففي المدينة عندما ك أن الرسول صلى الله عليه وسلم يأمرهم بقوله: "ضعوا هذا في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا ... ".

وقد ورد في كتب التفاسير أن السورة كانت تنزل فيكتبها كُتَّاب الوحي في وقت نزولها فسورة الأنعام نزلت جملة واحدة وشيعها سبعون ألف ملك نزلوا بها ليلا بالتسبيح والتحميد فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتبوها من ليلتهم فنزول السورة جملة واحدة وقت نزولها بإملاء من فم النبي صلى الله عليه وسلم والذي يقف وراءه جبريل عليه السلام وقت الإملاء يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد كتب القرآن كله للناس في حياته في أوراق محفوظة كثيرة لا على عظام جمال ولا على لحاء شجر ومن هو الذي يصدق أن سورة كبيرة كالأنعام تكتب على عظم من كتف جمل؟. كما تردّدت بكثرة أسماء مجاميع السور التي كانت متداولة في صدر الإسلام، كالسور الطِّوال، والمئين، والمثاني، والمفصّلات، وذلك في الأحاديث التي تحكي زمن حياة النبّي صلى الله عليه وسلم.

أما الاستنتاج على وجود سورة أو جزء منها وسورة أخرى أو جزء منها بترتيب مخالف للترتيب القرآني على ورقة واحدة لا يدل على وجود نسخة للقرآن بترتيب مختلف، لأنه كان من عادة المسلمين من البداية – ولا يزال – جمع سور مختارة في مؤلف صغير، وذلك للتحفيظ أو الدراسة أو التدريس في مختلف المراحل التعليمية، ومن الطبيعي أنه قبل ظهور فن الطباعة كان هذا النوع من المجموعات يعد عن طريق النسخ. فليس غريبا أن توجد مخطوطات فيها سور باختلاف الترتيب القرآني، خصوصا تلك التي توجد في المساجد التي كانت مدارس للتعليم بلا استثناء. وحتى وجود نسخة كاملة للقرآن بترتيب مختلف للسور فلا يدل البتة على أن قرآنا مختلفا كان بأيدي المسلمين في وقت ما، فيما عرف بمصاحف الصحابة، إلا إذا ثبت أن ذلك كان مقبولاً ومعمولا بها لديهم، وهو ما لم يثبت بل عكسه هو الصحيح.

والواقع أن هذا النوع من التوجهات في دراسة تاريخ تدوين القرآن غير ذات جدوى، لأنها تتعامل مع القرآن كما تتعامل مع النصوص المخطوطة، باعتبار أن الوحي الإلهي له مخطوطات عدة تختلف نصاً وقِدماً ودقة، وأن دراسات الاستشراق وتلامذتهم من العرب إنما تريد باستعمال اختلافات النسخ الوصول إلى نص محقق أقرب إلى ما كتبه

"المؤلف" أو تركه. فهناك بالنسبة إلى هذه المدرسة نص أول للقرآن غطته أو حرّفته أو حررته نصوص ثوان وألْسنة، وهي تطمح لإعادته للطبعة الأولى أو للمخطوطة الأولى.

والى هذا الحكم الذي انتهينا إليه هو ما انتهي إليه المستشرق "نولدكه" نفسه، عندما وصف هذه المحاولة بالخطل منذ البداية عندما قال إن الوحي الإلهي يعود إلى القرن السابع الميلادي، وليس فيه أو لَهُ أصولٌ وفروع، بل هو نص واحد "على غرابة ترتيبه وتركيبه". وهو ما منع ذلك كلاً من "أوتو برتزل" و"آرثر جفري" من الظفر بنتائج مهمة من خلال عملية جمع اختلافات القراءات ومخطوطات القرآن الأقدم، وطوال عقود، إلى أن تخليا عن المشروع "التحقيقي" و"النقدي" بعد الحرب العالمية الثانية.

المطلب الثالث: **الجمع الصوتي والكتابي للقرآن الكريم**. ثمة اعتقاد ساذج يظهر عند دراسة آراء كُتاب الاستشراق مثل "عبد المجيد الشرفي" و"أركون" أولئك الذين وظفوا المنهج التاريخي بغية التشكيك في عملية تدوين القرآن الكريم، بالتمييز مثلاً بين مرحلتين في تاريخ تدوين القرآن الاولي: هي مرحلة النص الشفاهي، والثانية: هي مرحلة تدوين القرآن لنصل إلى النص المكتوب والمعروف بـ"المصحف"[1]، بدءاً من التمييز بين القرآن الشفهي والقرآن المكتوب، فـ"الشرفي" و"أركون" يعتبران أن القرآن الشفهي هو وحده الذي يستحق أن تطلق عليه هذه التسمية، لأن القرآن المدون والمعروف بالمصحف لم يجمع إلا في عهد عثمان بن عفان ولم يكن هناك اتفاق كامل بين الصحابة على تدوينه ولا تسميته، وقد حدث النسخ بقرار سياسي وتلاعبات معرفية وأيديولوجية من قبل عثمان بن عفان رضي الله عنه ولجنته خوفا من الفتنة ... الخ.

بعبارة أخرى، أن الاتجاهات الحداثية الإسقاطية تذهب في سعيها اثبات فرضية أنسنه الوحي الإلهي، إلى الخوض في مسألة تدوين القرآن الكريم في العهد النبوي وجمعه في عهد أبي بكر وعثمان، وذلك من خلال الرجوع المتشكك في تاريخ تدوين القرآن الكريم، كونه مر بمرحلتين: مرحلة النص الشفاهي، ومرحلة النص المدون المكتوب، واعتبار أن النص الشفاهي هو النص الحقيقي أما النص المكتوب فقد وقعت فيه تلاعبات تشكك في قيمته العلمية، كما ظهر مع "الجابري" وكما سيظهر مع الكتاب "أركون" و"الشرفي" ... الخ. ومفاد هذا الزعم هو القول بأن القرآن الحالي قد خضع في فترة تدوينه لتلاعبات من قبل جماعات لها توجهات أيدلوجية ومصالح خاصة حاولت ان تجعل منه خطاباً خالداً ومطلقاً، بينما هو لم يكن كذلك في الأصل عندما كان نصاً "شفاهياً" تاريخياً، أما البرهان على صحة تلك التلاعبات عندهم، فهو ما يتم من خلال مناقشات غير امينة للروايات التاريخية عن عملية جمع القرآن الكريم، بزعم انها تشير الى خضوع القرآن الكريم للتدوين من قبل أصحاب النبي الكريم، بعد "فترة زمنية ما" من انتقاله الى الرفيق الأعلى.

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، الشرفي، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ. دار الطليعة بيروت ط ٢، ٢٠٠٨م. ص ٣٤.

والواقع أن هذا الزعم ما هو الا محاولة بائسة في محاولة رفع التعارض الذي تورط فيه "أركون" ورفاقه بقولهم بتاريخية القرآن "الشفاهي" من ناحية، ووقوع تلاعبات في القرآن "المكتوب" الحالي من ناحية أخرى، لما راوا في القرآن الكريم من قدرة معجزة على الكونية والكلية والخلود، فاحالوا ذلك "الإعجاز" دون أن يقدروا على التعامل مع تحديه، إلى تلاعبات قامت بها ايادي بشرية في فترة تدوينه، وهو زعم لا يثبت تلك التلاعبات، ولكنه يفتح الباب أمام التشكك في سلامة النص القرآني الحاضر بين يدي القارئ المؤمن، لكون أن هناك نصاً "شفاهياً" تاريخياً أصلياً يشكك من ثبوت صحة النص القرآني "المكتوب" الحالي في ثبوته عن الرسول صلى الله عليه وسلم.

والواقع أن اتجاهات الحداثة العربية لا سيما توجهات "أركون" تحذو في ذلك حذو اتجاهات الاستشراق الفرنسية الكلاسيكية المنطلقة من الفرضية نفسها في أنسنه الوحي الإلهي، لتبرهن على صحة فرضيتها من خلال المناقشات غير الأمينة للروايات الواردة عن عملية جمع وتدوين القرآن الكريم، علها تظفر بأدلة تثبت تحريف نسخة المصحف الكريم الراهنة، بالخوض في مسألة جمع وتدوين القرآن الكريم في العهد النبوي وجمعه في عهد أبي بكر وعثمان، وتدور هكذا فرضية على وجود فَرْق بين النص المقروء في زمن نزوله على النبي صلى الله عليه وسلم، وبين النص المكتوب بين دفتي المصحف الحالي، لتصل الى نتيجة مفادها ان القرآن الكريم الذي نقراه اليوم لا علاقة له بالقرآن الذي كان سائداً أيام النبي صلى الله عليه وسلم.

والحقيقة أنه —كما تقدم– ما ان انتهى نزول القرآن من السماء الدنيا إلى الأرض، إلا وقد كان مجموعاً مكتمل الجمع بمعان الجمع المختلفة، والتي تشمل ثبات النطق "الشفاهي" وسلامته وكتابته في المصحف "المكتوب" مع مراعاة الترتيب في الآيات والسور، وهي المرحلة التي يمكن أن نطلق عليها المرحلة التأسيسية في تدوين القرآن في صورتها الكتابية، في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم تلاها جمعٌ في عصر الخليفة الأول أبي بكر (رض). ورسمٌ في عصر عثمان (رض).

وفي جميع هذه المراحل فإن الكتابة كانت تعد هي الوسيلة الأهم فيما يتصل بطرائق حفظ القرآن الكريم، إذ هي الطريقة التي اتم بها الرسول صلى الله عليه وسلم حفظ القرآن من التحريف أو التبديل أو الضياع أو الفقدان. يقول المحاسبي: " كتابة القرآن ليست بمحدثة فإنه صلى الله عليه وسلم كان يأمر بكتابته، ولكنه كان مفرقا في الرقاع والأكتاف والعسب، فإنما أمر الصديق بنسخها من مكان إلى آخر مجتمعاً وكان بمثابة أوراق وجدت في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها القرآن منتشراً فجمعها جامع وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء. قال: فإن قيل: كيف وقعت الثقة بأصحاب الرقاع وصدور الرجال ؟ قيل: لأنهم كانوا يبدون عن تأليف معجز، ونظم معروف، قد شاهدوا تلاوته من الرسول صلى الله عليه وسلم عشرين سنة، فكان تزوير ما ليس منه مأموناً، وإنما كان الخوف من ذهاب شيء من صحفه"[١].

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، المحاسبي، الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، دار الفكر، ط١، ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م. ص ٦٧.

بيد أن الطبيعة الكتابية والسماعية كانت تواجه باستمرار بتحديات اختلاف النطق باختلاف لغات ولهجات الداخلين الجدد للإسلام، بمعنى أن الطبيعة السماعية لقراءة القرآن وترتيله كانت ولا زالت، عرضه للتأثر وللاختلاف نتيجة لاختلاف طبيعة النطق بين ألسنة الناطقين بالقرآن على مدار تاريخ بقاء القرآن، كونه كانت بين الداخلين الجدد من العرب وغيرهم، اختلاف في نبرات الأصوات وطريقة الأداء، فكان فيهم من يضغم ومن يظهر، ومن يخفي ومن يبين، ومن يميل ومن يفتح، ومن يفخم ومن يرقق، ومن يمد ومن يقصر إلى آخر كيفيات النطق المختلفة. فقد كانت سائر المجموعات العربية وكل قوم آخرين دخلوا الإسلام في الماضي أو يدخلونه في المستقبل، عرضة لاختلاف النطق لتعدد اللهجات، نتاج تباين الألسنة في نطق المكتوب من خطاب القرآن، وكل خطاب آخر.

وإزاء هكذا أحوال متجددة فإن سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وسياسته التعليمية، تخبر بأنه ما كان يرضى بهكذا اختلاف في القراءات الشفاهية، بين جمهور قراء القرآن ولا يبرر لذلك في حالة تباين القراءات فيما بينهم، كونه لا يقر على الاختلاف في القراءة لعامل تباين اللهجات، وإنما كانت سنته تعمد إلى سياسة توحيد طريقة النطق مع المكتوب بين ألسنة جميع القراء على اختلاف بيئاتهم اللغوية، وعدوته لنبذ الاختلاف في القراءة. وهو المسعي الذي يظهر في محاولته تثبيت طبيعة واحدة للنطق، وفقاً لتلك الطبيعة السماعية الشفاهية التي تلقاها هو عن جبريل عليه السلام، ويريد أن يحفظها الصحابة من بعده، وليس كما يزعم الكُتاب العرب من أمثال "أركون" و"الشرفي".

وأدلة ذلك العدد الكبير من الاثار والروايات التي تحكي عن حدوث اختلاف بين الصحابة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم عند قراءتهم الشفاهية لآيات القرآن، فأخبروه صلى الله عليه وسلم بذلك فغضب وحذّرهم من الاختلاف في القرآن لئلاً يكونوا كالذين من قبلهم أضاعوا كتب الله باختلافهم فيها فهلكوا وأهلكوا. ففي رواية ابن شهاب، عن سالم، وخارجة، " كما أن أبا بكر الصديق كان جمع القرآن في قراطيس وكان قد سأل زيد "بن ثابت" النظر في ذلك، فأبى حتى أستعان عليه بعمر ففعل، وكانت تلك الكتب عند أبي بكر حتى توفي، ثم عند عمر حتى توفي، ثم كانت عند حفصة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فأرسل إليها عثمان فأبت أن تدفعها إليه حتى عاهدها ليردها إليها، فبعثت بها إليه فنسخها عثمان في هذه المصاحف ثم ردها إليها فلم تزل عندها حتى أرسل مروان فأخذها فحرقها[١]

وهكذا فإنه ولمكافحة اثار الاختلاف في القراءة الصوتية "الشفاهية" و"المكتوبة" نتيجة لتطور علم الخط شكل عثمان (رض) لجنة رباعية قوامها: زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام. ففي الرواية عن كثير بن أفلح قال: " لما أراد عثمان أن يكتب المصاحف، جمع له اثني عشر رجلا من قريش والأنصار، فيهم أبي بن كعب، وزيد بن ثابت قال فبعثوا إلى الربعة التي في بيت عمر، فجيء بها قال: وكان عثمان يتعاهدهم، فكانوا إذا تدارءوا في شيء أخروه قال محمد: فقلت لكثير، وكان فيهم فيمن يكتب: هل تدرون: لم كانوا

[١] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٢.

يؤخرونه ؟ قال: لا قال محمد: فظننت ظنا، إنما كانوا يؤخروها لينظروا أحدثهم عهدا بالعرضة الآخرة فيكتبوها على قوله[1] ".

وبذلك حددت مهام تلك اللجنة في أن تعمل على إخراج نص مكتوب للقرآن من الأصل المحفوظ عند أم المؤمنين حفصة، وأوصى الرهط القرشيين الثلاثة قائلاً: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنه إنما نزل بلسانهم. ففعلوا، فانتهت سياسة عثمان (رض) التي تبناها، إلى وضع مجموعة من القواعد تعمل بها اللجنة الرباعية لتدوين لجمع الصوتي للقران، وهي.

أولاً: جمع قراءة القرآن على منوال الجمع الذي تم في زمان ابي بكر الصديق، فيكون عمله معتمداً على النسخة الأساسية المكتوبة في الرقاع والقراطيس من زمان النبي صلى الله عليه وسلم، والتي جمعها أبو بكر في مصحف واحد، فكانت الكتب عند ابى بكر حتى توفى، ثم عند عمر حتى توفى، ثم كانت عند حفصه زوج النبي صلى الله عليه وسلم فارسل إليها عثمان فأبت ان تدفعها، حتى عاهدها ليردها إليها فبعثت بها اليه، فنسخ عثمان هذه المصاحف ثم ردها إليها فلم تزل عندها، كونها النسخة الأساسية التي تشمل كتابة وقراءة وترتيب الآيات وكل سور القرآن طبقاً للتوقيف المستند إلى فعل النبي صلى الله عليه وسلم في حياته.

ودلالة ذلك أن المعيار الأساسي في كتابة اللجنة أنها لا تكتب في هذه المصاحف إلا ما تحققت أنه من القرآن، وعلموا أنه قد استقر في العرضة الأخيرة من قبل جبريل للنبي الكريم، بغية التيقن من نسبة صحته عن الرسول صلى الله عليه وسلم مما حفظ مكتوباً منه، وترك ما سوى ذلك نحو من قراءة ونطق، ومثال ذلك تجاهل كلمة "فامضوا" إلى ذكر الله بدل كلمة " فَاسَعَوْا" كما في اية سورة الجمعة، ونحو ذلك ايضاً: وكان ورائهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصب بزيادة كلمة صالحة في سورة الكهف ونحو ذلك. فكون أن هكذا الفاظ لم تكن في النسخة الأصلية التي تركها النبي الكريم، فإن مصيرها سيكون هو الإهمال والمحو والنسيان.

أما المحدد الثاني، فقد كان هو محدد الشفافية وعلنية مداولات اللجنة كونها تعقد وتعلن مقرراتها على مسمع ومراي جمهور مجتمع المسلمين، عندما أمر عثمان بأن يأتي كل شخص بكل ما سمعه عن النبي صلى الله عليه وسلم ليساهم في هذا العمل المنشود، لئلا يغيب عن هذا الجمع أي شيء، حتى لا يراود الشك أحداً في محتوى المصحف المجموع، وليتيقن الجميع بأنه قد تم جمعه على أساس النسخة النبوية، أمام مرأى ومسمع جمهور الصحابة الكرام.

وآية ذلك طلب الخليفة أبو بكر من جميع الصحابة تسليم كل ما عندهم من الصحف والأكتاف والأعساب، يقول الزركشي: " وإنما طلب القرآن متفرقاً ليعارض بالمجتمع عند من بقي ممن جمع القرآن ليشترك الجميع في علم ما جمع فلا يغيب عن جمع القرآن أحد عنده منه شيء، فلا يرتاب أحد فيما يودع المصحف، ولا يَشُكُّو في أنه جُمِعَ عن ملأ منهم". حتى الآية التي افتقدها زيد ولم يجدها إلا عند أبي خزيمة، فالراجح في ذلك أنها كانت مكتوبة كما يقول

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٣١.

العسقلاني: "أن الذي أَشَار إليه أن فقده، فَقْدَ وجودها مكتوبة، لا فَقْدَ وجودها محفوظة، بل كانت محفوظة عنده وعند غيره".

أما المحدد الثالث لعمل اللجنة الرباعية، فهو محدد مكمل واستثنائي في حال ما إذا اختلفت وجوه القراءة والنطق، الشفاهي والمكتوب فقد امرهم الخليفة عثمان على أن يكتبوا المختلف عليه بلهجة قريش، يقول عثمان (رض): إذا اختلفتم أنتم وزيد في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم، فالتزمت اللجنة الرباعية بذلك، باعتمادها على اللهجة القرشية عند الاختلاف في النطق طمعاً في تثبيت النطق في القراءة، والملاحظ أن هكذا تحوط لم يقع كثيراً بل وقع استثناءً، كونه معيار يقع العمل به عند حالة التعارض والرغبة في التوفيق بين لهجات العرب، فتكون لهجة قريش ملاذهم الأخير.

ولقد استغرق عمل اللجنة الرباعية لتنفيذ موجهات الخليفة عثمان (رض) سنة بكاملها من سنة خمس وعشرين للهجرة، وانتهت اللجنة الى نسخ أربع نسخ وفي رواية سبعة نسخ، على الرق، أرسلها الخليفة عثمان إلى الكوفة والبصرة والشام، واحتفظ بنسخة له، حتّى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردّ عثمان الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كلّ أُفق بمصحف، ممّا نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كلّ صحيفة أو مصحف أن يحرق. فعن عبد الله قال سمعت أبا حاتم السجستاني (ت ٣١٦هـ) قال: " لما كتب عثمان المصاحف حين جمع القرآن، كتب سبعة مصاحف، فبعث واحدا إلى مكة، وآخر إلى الشام، وآخر إلى اليمن، وآخر إلى البحرين، وآخر إلى البصرة، وآخر إلى الكوفة، وحبس بالمدينة واحدا [١] وأرسل مع كل مصحف قارئًا ليضع بذلك حدًّا لأي خلاف واختلاف يقع في الرسم يترتب عليه اختلاف في القراءة. فقام بإرسال القارئ المغيرة بن هشام للشام، وأبا عبد الرحمن السلمي للكوفة، وعامر بن عبد القيس للبصرة.

والملاحظ أن هذه المهمة العظيمة المعنية بجمع الطبيعة النطقية والصوتية "الشفاهية" للوحي الإلهي، والتي انبرى لها الخليفة عثمان (رض) كانت عرضة للتجدد والتطور وابداء الملاحظات عدة، كونها كانت دائماً متأثرة بطبيعة علم الخط الذي سيكتب وترسم به كتابة القرآن الكريم، –وهو أمر طبيعي- يحدث مع كل تطور يحدث في فنون الخط المكتوب طوره البشر في العالم، إذ من الملاحظ أنه عندما كُتبت المصاحف في زمان عثمان (رض) فإنها كانت خالية من النقط والشكل، وعندما أرسلها إلى الأمصار رضي بها الجميع، ونسخوا على غرارها مصاحف كثيرة خالية من النقط والشكل. واستمروا على ذلك أكثر من أربعين سنة.

كما يلاحظ أن الخط الذي كتب لجنة عثمان المصحف، كان هو نفس نوع الخط والإملاء الذي كتب في زم أن الرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد كان المسلمون في هذه الفترة الزمنية يكتبون بنوعين من الخط، خط لين يميل إلى السهولة والاستدارة يسطرون به الرسائل والأمور اليومية، وأما النوع الثاني من الخط والذي كان سائداً فهو يابس

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٣٩.

جاف، يميل إلى التربيع والزوايا، يطلق عليه اسم: الخط المزوي، وتسطر به الشئون الجليلة العظيمة، وهو ما كتبت به الصحائف، وأطلق على نوع الخط هذا اسم الخط المكي فالمدني فالكوفي. وهو أقرب ما يكون إلى صورة المصاحف الكوفية التي تختزنها متاحف العالم اليوم[١].

فكانت المصاحف الأولى تكتب بخط مكي مدني، ليس فيها تشكيل ولا تنقيط، خالية من أسماء السور والفواصل، وبينها وبين الآيات مساحة قليلة فارغة ليس فيها ما يشير إليها، وبمداد حبر أسود على رق، وبمقاس كبير شبه مربع، وبإملاء ورسم عرفا فيما بعد بالرسم العثماني، نسبة للخليفة عثمان، وهي ذات الصورة التي كتب بها أيام الرسول صلى الله عليه وسلم مستمدة من رسوم الأنباط الذين أثروا في إملاء العربية حينها.

وهكذا فإنه يتوجب علينا ضرورة التفرقة بين كتابة القرآن وتدوينه شفاهياً وكتابياً كله في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وبين جمعه في مصحف واحد بعد وفاته، في زمان الخليفة الصديق أبي بكر (رض)، أما التدوين فقد تم كله بإشراف النبي صلى الله عليه وسلم في حياته المباركة، وأما ما قام به أبو بكر الصديق فلم يكن أكثر من جمع ذلك المكتوب في مصحف واحد. وأن غاية ما يقال عن الجمع في زمان الصديق، بواسطة زيد بن ثابت، أنه نسخ القرآن في صحائف من الرق ذات طول واحد وعرض واحد، مرتبة بين دفتين، وربطها بخيط وأودعها بيت الخليفة أبي بكر، فلما توفاه الله انتقلت الصحائف إلى الخليفة عمر، ثم إلى ابنته السيدة حفصة أم المؤمنين (رض) قال على (رض): " رحمة الله على أبي بكر، كان أعظم الناس أجراً في جمع المصاحف، وهو أول من جمع بين اللوحين ".

بما يعنى ان الجمع الذي تم في عهد أبي بكر (رض) لم يضف شيئًا أو يحذفه من تلك الوثائق الخطية، التي تم تدوينها في حياة النبي صلى الله عليه وسلم إملاءً منه على كتبة وحيه، فالجمع في عهد أبي بكر لم يُدْخِل على رسم الآيات ولا نطقها أي تعديل أو تغيير أو تبديل، حتى جاء عهد عثمان (رض) الذي ثبت رسماً للقراءة كان الهدف منه هو تثبيت النطق اللساني، لما هو مثبت كتابة في الأصل، لاختلاف اللفظ لعامل تطور فنون الخط الكتابي، وهكذا فإن تدوين القرآن أو جمعه كان في وقت مبكر في حياة النبي الكريم، لم تكن هناك فترة إهمال للقرآن، كما يزعم خصوم القرآن من المبشرين والحداثيين وتلامذتهم من المسلمين بل عكس هو صحيح، كانت فترة عناية شديدة بالقرآن اعتمدوا فيها على المكتوب في زمان النبي صلى الله عليه وسلم، فكان الحفظ الكتابي هو السبيل إلى حفظ القرآن من التحريف أو التبديل.

المبحث الثاني: القراءات الحداثية وتوظيف مناهج علم الاجتماع وعلم النفس.

المطلب الأول: الكُتاب العرب وحضور فلسفة كونت المادية: تنطلق الاتجاهات الحداثية العربية عند الكُتاب العرب في نظرتها للدين متأسسه على الفلسفات الوضعية المادية الإلحادية كما صاغتها الفلسفة الإلحادية الوضعية عند "اوغست كونت" و"ماركس" و"فرويد" و"نيتشه" ونحوهم، انطلاقاً من منظورهم العلماني في التطور المادي، في هكذا

[١] ومثاله الوثيقة التي يحتفظ بها المتحف البريطاني، وهي صفحة من القرآن الكريم من سورة " يس " من الآية الرابعة وحتى الآية الحادية والعشرين.

نظر مادي تفكيكي نقرأ اتجاهات الكُتاب العرب في نظرتهم للدين كما تصوره "اوغست كونت" فـ"أحمد عصيد"، يرى أن العقل البشري قد تطور من الإيمان بالخوارق والأساطير إلى التنظيم المعقلن للحياة، وعبر ذلك انتقل من عبادة الآلهة المتعددة إلى الحاكم والإله، ثم التوحيد السماوي ليستقر عند اكتشاف قدراته العقلية التمتع بمغامرة البحث عن الحقيقة خارج الثوابت المطلقة[١]. أما "رفعت السعيد"، فيرى أن الدين هو مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي[٢].

في حين إن **"أركون"** يزعم أنه لا فرق معين للإسلام على بقية الأديان بشكل مسبق "بحيث" يولد ردود فعل هائجة، وينبغي ألا نسقط في هذا المطب، فالمسألة هي مسألة تطور تاريخي ليس إلا[٣]، أما "عبد الخالق حسين"، فيزعم أن الفكر البشري مر بثلاث مراحل: المرحلة اللاعقلانية المتمثلة في حالة الخرافات والغيبيات والأساطير، والمرحلة العقلانية المتمثلة في الفلسفة والأديان السماوية والمرحلة العلمية أو الحداثة[٤].

أما "القمني"، فإنه يحكى عن أن هناك شبه اتفاق على أن الدين الابتدائي في ظهوره مثل الأسطورة، نشأ نتيجة الجهل المعرفي والأمل فيما هو أفضل من الحادث فعلا، مع بعض الخيال اللازم بالضرورة عن الجهل والأمل. ثم حكى اتفاق العلماء "علماء الاجتماع الماديين" تقريبا على ترتيب مراحل الاعتقاد الرئيسة، بدءا من عبادة ظواهر الطبيعية، ثم عبادة الأجداد أو العكس في بعض المدارس، ثم عبادة أرواح نصف مادية، ثم عبادة آلهة متعددة، ثم إله قومي واحد، ثم إله عالمي. كما اتفقوا على أن ضعف الإنسان جسديا وعقليا اتجاه الطبيعة وامتنانه لعطائها كان الثغرة التي دخلت منها التصورات الدينية[٥]. وهو يرى أن تطور الفكر البشري جاء على مراحل أولها الاستعانة بالسحر والتعاويذ والقرابين، ثم تعدد الآلهة، ثم توحيد الآلهة في إله واحد، إلى أن جاء التفكير العلمي مع الثورة الفرنسية[٦].

والملاحظ أن توجهات هؤلاء الكتاب هي توجهات ايديلوجية فارغة تتبني اطروحات الخطل النقدي الإلحادي للدين ونفي الإيمان واللاهوت، كما نظرت له توجهات الفلسفة الإلحادية مع "أوغيست كونت" (١٧٩٨– ١٨٥٧م)، والتي تعبر عن نموذج جيد للفلسفة الاجتماعية الملحدة المؤسسة على نقد اللاهوت والدين والإيمان في الفكر المادي المعاصر[٧]، لأن وضعية "اوغست كونت" قد قامت في فكرتها الأساسية على اعتبار الدين مرحلة بدائية من مراحل التفكير الإنساني، لم يوفق فيها إلى اكتشاف سبيل الحقيقة، والمرحلة التي توصل فيها إلى هذا السبيل إنما هي المرحلة الوضعية التي اكتشف فيها الإنسان الطريقة التجريبية، وتبعاً لذلك فإنه: "كلما أمكن معالجة مسألة ما بالملاحظة

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، لحسن وريغ وأشرف عبد القادر، العلمانية مفاهيم ملتبسة. رؤية للنشر والتوزيع ٢٠٠٩م. ص ٣٣٧ ٣٣٨.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، الربيعو، على الربيعو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر. المركز الثقافي العربي ط١، ٢٠٠٦ م. ص ٤٢.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، أركون، محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح دار الطليعة بيروت. ط١، ٢٠٠٩م، ص ١٧٩.

[٤] راجع لتفصيل أكثر، لحسن وريغ وأشرف عبد القادر، العلمانية مفاهيم ملتبسة، مرجع سابق، ص١٨١.

[٥] راجع لتفصيل أكثر، القمني، محمد سيد القمني، الأسطورة والتراث، سينا للنشر ط ٢،١٩٩٣م. ص ٢٤ ٢٥.

[٦] راجع لتفصيل أكثر، القمني، انتكاسة المسلمين إلى الوثنية، التشخيص قبل الإصلاح، مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠١٠م. ص ١٥٧.

[٧] إنه وعلى الرغم من إن الفلسفة الكانتية تعتبر من مخلفات بداية القرن التاسع عشر، إلا إنها تزال تحتفظ براهنيتها على مستوى الثقافة المتشبسة بالنموذج العلمي، على الرغم من تطور العلم، وانفلاته من المنظور الكلاسيكي واختلال منهجيته التجريبية القائمة على مفاهيم الحتمية والرؤية الميكانيكية للكون.

والاختبار انتقلت هذه المسألة من الفلسفة إلى العلم، واعتبر حلها نهائيا أما المسائل التي لم تقع تحت الملاحظة فهي خارجة عن دائرة العلم، ويدل تاريخها على أنه لم تتقدم خطوة واحدة منذ أن وضعت"[١] وهو وضع يقتضي أن يكون الدين من حيث إنه أفكار تصورا لا أساس له من الصحة إذ أنه لا يقابله واقع، وأن يكون من حيث إنه طريقة معرفة طريقة فاشلة لا تؤدي إلى الحقيقة.

ومن هنا يأتي تأسيس "كونت" للسيسيولوجيا الاجتماعية، لأنَّه بها يتم -في نظره- تحقيق فكر علمي بالوجود الإنساني، وتأسيسا على هذا القانون المنهجي طور "كونت" قراءة اختزالية للمسألة الدينية، تنتهي إلى إرجاعها إلى كونها نتاج نمط في التفكير، وأن تطور الفكر سيؤدي إلى تجاوز أسلوب التفكير الديني اللاهوتي. وفي هذا السياق قدم "كونت" مشروعه السيسيولوجي، الذي سيجد لاحقاً ترسيمه منهجية متكاملة "دوركايم"[٢] الذي سيعبر عن توجه علموي متطرف بقوله: ينبغي التعامل مع الظواهر الاجتماعية كما لو كانت أشياء.

والحقيقة إن هؤلاء الكتاب وأساتذتهم من قبل يتناسون عمداً ان المناهج الاجتماعية ستقع في مأزق منهجي وعلمي، إذا ما طبقت كمناهج دراسة للرؤية الدينية الإسلامية في نظرتها للعالم، كمناهج دراسية وضعية تاريخية قوامها الملاحظة والتجربة العلمية، إذ كيف يمكن لحداثي مقلد أو عالم اجتماع وضعي أن يصوغ نظرية كلية عن الدين والإنسان والتاريخ، يتجاوز بها الرؤية الدينية للعالم، وهو جزء من ذلك العالم، إذ ما هو موقفه من التاريخ مثلاً والذي هو كائن فيه؟، أليس الفيلسوف أو العالم نفسه هو ظاهرة تاريخية ؟. ومن هنا فإن كل نظرية وضعية أو بعد حداثية ليس لها إمكانية التفسير النهائي للعالم تفسيراً على سبيل اليقين والتنبؤ بمساراته، ذلك لأنها إفراز لعالم الإنسان نفسه، ومن حقنا عندئذ إن نتساءل باسم أي مبدأ علمي يبني علماء الاجتماع الوضعيون وتلامذتهم العرب وبصورة قبلية فلسفتهم للدين والتاريخ والإنسان، بواسطة من أفكار مسبقة، لم يقم البرهان بصحتها، وعندنا أن هذا النوع من التحليل المعرفي للدين والتاريخ وفروعهما، لا يمكن أن يكون منهجاً لفقه الدين أو التاريخ أو الإنسان، لأن قائلها هو نفسه من إنتاج الواقع وانعكاس له.

ودلالة ذلك أن الرؤية الوضعية عند "كونت" في نظرتها لتطور الظاهرة الاجتماعية، وهي تستند في الأساس على مبدأ التحقق التاريخي للأفكار والتوجهات والأديان والقيم الذي يعتبر بمثابة حجر الزاوية لتلك النظرة المادية والصياغة النظرية له هي على النحو التالي، إنه لكي تكون القضية ذات معنى فلا بد أن تكون أما تحليليه أو تجريبية، أما القضايا التحليلية فهي قضايا المنطق والرياضيات وهي مقبولة لأن صدقها يعرف بالبداهة. أما القضايا التجريبية فهي كل ما يمكن التأكد من صدقه بواسطة التجربة الحسية، وكل ما يخرج عن هذا فهو لغو فارغ. والاعتراض هنا يتجه نحو مبدأ التحقق ذاته هل هو قضية تحليلية أم تجريبية والمعروف إنه لا تحليلي ولا تجريبي إذن فهو لغو فارغ.

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، كرم، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف القاهرة، ط٥، ١٩٨٦م. ص ٣١٩.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، دوركاميم، اميل دوركايم، قواعد منهج علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، ط١، ٢٠١٣م، ص ٥٧.

باعتبار أن نفى أو إثبات صحة المصادر الدينية للمعرفة مما يخرج عن حدود العلم الوضعي التي حددها العلماء الوضعون بأنفسهم، بل هو من دور نظرية عامة في المعرفة تبحث في مصادر المعرفة وقيمتها ومكانتها بالنسبة إلى المصادر الأخرى المطروحة للنقاش، هذا فضلاً على أن التحليل المنطقي للمفاهيم والفروض والنظريات التي يستعملها العقل عندهم هو تحليل لا يخرج عن كونه منطق صوري والمنطق لا يكشف عن حقائق جديدة بل هو يؤكد على الحقائق الراهنة فحسب وهو بهذا دائماً ما يكون في حاجة إلى الدين وإلى الوحي ليغذيه ويهديه وعندئذ فإن نفي الأفكار الدينية والميتافيزيقية عند هؤلاء مما يعرقلها عندما تفتقر إلى الاجتهاد والتأويل والوحي وعلى هذا فإن ما تقول به الوضعية سواءً الحديثة منها أو القديمة لا يخرج عن كونه إحدى الدعاوى الأيديولوجية التي لا تعطي علما يقينيا ولكنها أيديولوجيا في رداء علمي وإن تعلق الأمر بالظواهر التجريبية وبالبراهين المنطقية.

ومن ثم فإن ما تقول به الوضعية المنطقية من آراء حول القضايا المختلفة هو في الواقع آراء تخرج عن تعريفهم هم للعلم بالمعنى الوضعي المنطقي وبالتالي تصبح آراؤهم غير علمية ولا منطقية على النحو التالي: فإذا كان هدفهم ومنطقهم ورغبتهم تكمن في رفض الدين والميتافيزيقيا فإن هذا الرأي أمر لا يهم العقل بالمعنى الوضعي المنطقي ذلك أن رفض الدين والميتافيزيقيا أو قبولهما موقف فلسفي أيديولوجي وليس علماً، فالعالم الوضعي لا يبدي رأيه حول المسائل التي تقع خارج نطاق علمه. هذا من جانب ومن جانب آخر فإن نقاش مصادر المعرفة والمعرفة اليقينية على وجه الخصوص وحصر مصادر المعرفة النظرية في حدود المعرفة العقلية وحدها أمر ليس من واجب العلم بالمعنى الوضعي.

والحقيقة إن العلم في معناه العام والحقيقي مفهوم لا يقتصر على الدراسات التقريرية أو الوصفية أو المنطقية أو التجريبية ... الخ، فالكثير من الاهتمامات العلمية تنصب على الدراسات التقريرية التفسيرية القيميّة، فعلماء الاجتماع عادة ما ينصحون بإتباع نماذج اجتماعية بعينها لتحقيق أهداف ما يعتقدون قيمياً أنها أولى بالرعاية، وهذا يعني ارتباط الإنسان بالدين، ولذلك دائماً ما تدخل الاعتبارات المذهبية في الدراسات الاجتماعية الوضعية بصفة عامة. فإذا كانت مسألة دخول الدين في الدراسات الاجتماعية مسألة ضرورية، فإن كل ما يتعلق بالدين وما يترتب عليه، أمور لا يمكن الفصل فيها بالالتجاء إلى الواقع عن طريق التجربة أو الملاحظة. فهذا بطبيعته اتجاه يخرج عن اهتمام العلم بمعناه الوضعي، والذي يقصر نطاق اهتماماته على القضايا التحليلية والتركيبية، في حين إن الدين والأخلاق قضايا تخرج عن هذا النطاق الذي حدده العلم الوضعي لنفسه، فالأخلاق والدين أمور تعرف وتستمد من الله بعد الالتزام بتوجيهاته في الحياة الاجتماعية، ومن هنا يستحيل الفصل بين دين الباحث وبين موضوع دراسته.

وعندئذ فإن نفي الأفكار الدينية والميتافيزيقية أو إعادة "أرخنتها" عند هؤلاء، والتي تفتقر إلى التعالي والعلمية فضلاً عن الهروب عن تحدي الوحي، فإنها بذلك وسواءً اكان قد اتبعت المناهج الاجتماعية الحديثة منها أو القديمة لا تخرج عن كونها إحدى الدعاوى الأيديولوجية الفارغة التي لا تعطي علما يقينيا بل هي أيديولوجيا في رداء علمي وإن تعلق

الأمر بالظواهر التجريبية وبالبراهين المنطقية. لأن الدراسات السيسلوجية، نظرة مغلقة على نفسها لا تغني أبعاد الإنسان الأخرى الروحية والإيمانية وشقفه الدائم إلى إدراك ماهية الكون الذي يعيش فيه وأدارك ماهية الروح والنفس بمعنى إنها نظرة مغلقة تمنع الإنسان من تعدي حدودها وحواجزها المادية التاريخية الزائفة، المفترضة إي عالم المادة الظاهري معتبرة أن هذا الخروج عن القضايا التركيبية والتحليلية مجرد لغو فارغ.

والحقيقة إن جميع هؤلاء الكُتاب العرب، قد تجاهلوا "عمداً" ان الفكر الاجتماعي في لحظة "كونت" و"ودركايم" كان محكوما بهاجس جعل العلم "بمدلوله الميتودولوجي التجريبي" والذي كان نمطاً منهجياً مهيمناً على جميع حقول المعرفة العلمية حينها، كونها هيمنة منهجية تسعى إلى تمديد ذاتها لتشمل مختلف المجالات ومنها مجال الدراسات والمباحث الإنسانية، ومن ضمنها مبحث المعرفة الدينية، لأن الثقافة الأوربية وقتئذ كانت منتشيه بفكرة انتقالها إلى عصر جديد، عصر العلم، باعتبار أن هذه النقلة قد اكتملت في حقول الظواهر الطبيعية، لكنها بحاجة إلى الاستكمال بنقلها إلى حقل الدراسات الإنسانية.

والواقع أن مناهج العلوم الاجتماعية هذه قد جاءت وليدة المرحلة الوضعية في نهجها العلمي المادي التي يزعم "اوغست كونت" أنها جاءت لاحقة لكل من الفكر الديني والميتافزيقي، هي فكرة تفتقر إلى التماسك والتدليل بل مشكوك فيها، لأن التفكير بمدلوله العلمي لم يولد مع ظهور المنهج التجريبي في القرن السابع عشر ولا ولد مع ميلاد المنهج الرياضي من قبل، بل إن قواعد التفكير العلمي بمدلوله التجريبي، موجودة حتى عند الإنسان البدائي، إذ لم يكن يفتقر إلى القدرة على التفكير العلمي ولا الاشتغال بمنهجيته، بقدر ما كان يفتقر إلى التراكم المعرفي، هذا ما يؤكد أن التفكير العلمي والديني والفلسفي ليس أنماط تفكير مشدودة إلى صيرورة لحظات تطورية كل لاحق منها يلغي سابقه، بل الأمر أعمق من هذا بكثير.

والمعنى أن القول بأن سياق تبلور أنماط التفكير الإنساني، ليس أمر صيرورة تاريخية تتسم بالقطيعة المعرفية ومحكومة بآلية التجاوز، من الديني الى الميتافيزيقي الى الوضعي بل الأمر أشبه ما يكون بهيمنة لنمط في التفكير في لحظة أو عصر من العصور، حيث يمكن أن يهيمن التفكير الديني في عصر ما، وقد يهيمن التفكير العلمي في عصر آخر، لكن دون أن يعني أن هيمنة هذا النمط يؤدي إلى زوال الأنماط الأخرى وانتفائها من الوجود، فضلاً عن أن التاريخ في سياق تطوره، لم يؤكد نبوءة "أوجست كونت" فالمرحلة الوضعية التي أعلن عن ميلادها واكتمال نموها بتأسيسه للسيسيولوجيا في القرن التاسع عشر لم تستطع إنهاء الاحتياج إلى الإيمان الديني.

إلا أنه إذا كان الاعتقاد سائداً في الدراسات الوضعية الكلاسيكية "الكونتية"[١]، بإقصاء الدين عن مجال التفسير الاجتماعي والبحث العلمي، إلا أنه سرعان ما تبيّن أنها لا يمكن إقصاؤها، وأن الباحث عادة ما يخفيها ولا يُصرّح بها، على الرغم من أن بحثه يكون محملاً بها، وأول ما تظهر في اختياره لمجال بحثه العلمي نفسه، كما أن الدين تظهر

---

١ راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٦١.

في مستوى أعمق هو مستوى المفاضلة والاختيار بين النظريات العلمية، وإذا وضعنا في الاعتبار أن الدين والقيم الأخلاقية لها معاييره الخاصة، بمطابقته بدلالات ومعايير الخبر الإلهي كما أن للعلم التجريبي معاييره الموضوعية، فلماذا لا يقوم العالم ابتداءً باختيار الرؤية التي تؤثر على صميم عمله؟. بمعنى أنه إذا كان موضوع الدراسات الاجتماعية هو علاقات الإنسان، فإنه يصعب على الباحث أن يجرّد نفسه تماماً من دينه ومعتقداته، الأمر الذي يمكن معه القول إنه ليس ثمة حياد في العلوم الاجتماعية[1].

بما يعني الضرورة اللازمة للعودة لمعنى الإيمان الديني، واستعصاء انتزاعه من أطر التفكير البشري، وكذا من أنساقه الثقافية، وهو أمر يتجلى بوضوح حتى في تلك المحاولات الفلسفية التي تسعى إلى تجاوزه، فعند تحليل البنية المفاهيمية للفلسفات المادية الملحدة، نلاحظ أنها لم تتجاوز الدين، بل كل ما فعلته هو أنها استبدلت دينا بآخر، والنظر في مآل الفلسفة الكونتية دال بجلاء على مأزق الفكر اللا ديني، حيث لم يقدم "كونت" فلسفته الوضعية بوصفها نسقا معرفيا فحسب، بل أيضاً بوصفها "دينا جديدا"، والواقع أن "كونت" – رغم قانونه الثلاثي المحكوم في تقطيعه للتاريخ بمنطق التجاوز– لم يكن يقدم نفسه بوصفه ملحدا بل كـ"لا أدري"، حيث كان ينظر إلى سؤال وجود الله بوصفه سؤالا يجاوز الإمكان العقلي، ومن ثم لم يكن يرتاح إلى مسلك الجزم في الإجابة عليه، سواء بالإيجاب أو النفي، لذا نجده يكرر أنه فيما يخص الإمكان المعرفي للعقل البشري يجب الوقوف عند سؤال الكيف وتجاهل سؤال لماذا؟[2].

باعتبار أن الجواب عن سؤال لماذا هو سؤال المعنى الكلي يحتاج إلى رؤية كلية، وهذه الكلية في الرؤية هي ما يستحيل إنجازها بالمقاييس العلمية التجريبية، فالعلم عاجز عن استيعاب الكلي، لأنه محصور في حقل المشاهدات والحسيات فقط، لأنَّه الحقل القابل للمتجزئ والرؤية الجزئية. في حين إن أسئلة فهم الوجود في ظواهره وعلاقاته لا تنحصر في أجزاء الكينونة المادية، بل ثمة أسئلة تخص الوجود في كليته، وهي الأسئلة التي سكنت التقدم الإنساني منذ وجوده، كانشغال أنطولوجي يتجه إلى الأصل والمصير: منْ خلق الكون والحياة؟ والقصد من وجودي؟ وماذا بعد الموت؟، وليست هذه الأسئلة مجرد "لغو" قابل للتجاوز بتلك اللعبة التحليلية الكسيحة التي قالت بها الوضعية المنطقية، مرتكزة على رؤيتها الحسية للغة، بل هي أسئلة ضرورية تعبر عن حاجة تلازم الكائن الإنساني، فقد كشفت لنا الأنثروبولوجيا الثقافية في أبحاثها ودرسها لأقدم ما وصل إلينا من أشكال التقدم الإنساني، عن وحدة هذه الأسئلة وعمق الانشغال بها في عمق الفكر الإنساني.

وهكذا فإن استمرار هذه الأسئلة في زمن العلم نراه دليلاً على أن النموذج المنهجي العلمي غير قادر على الإجابة عنها، لأنَّه بحكم أدواته المنهجية التجريبية الجزئية قاصر عن تناول كلية الوجود، لذا فكل ما بإمكانه هو أن يعطينا حقائق جزئية عن ظواهر الكون والحياة، ثم يأتي دور الفكر الفلسفي والديني، بما هو فكر أبعد رؤية من الفكر

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، فوزي منصور، محاضرات في أصول الاقتصاد السياسي للبلدان النامية، دار النهضة العربية ١٩٧٣، ص ١٨٣.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٨.

العلمي، لأداء وظيفته من بعد، لكن النزعة العلموية بدل أن تستشعر حجمها الحقيقي وتتواضع وتنشغل بتفاريق وأجزاء الكينونة أخذت تتنطع لتلعب دوراً فلسفياً ودينياً أكبر من أدواتها وقدرتها.

لاسيما عندما أخذت تصدر أحكاماً ميتافيزيقية، فأخذت تنفي وجود الخالق، وتمنح للموقف الإلحادي صفة العلمية، وتخلع على الموقف الايماني القائل بوجود خالق للكون، صفات قدحية استهجانية، وإذا كانت الوضعية الكونتية حتى في لحظة دعايتها لقانون الحالات الثلاث اقتصدت في النفي والجزم، فإن الفكر العلموي الشائع سيشتط في تقدير المنهج العلمي التجريبي، حيث اتخذه وسيلة للتوظيف في مقام يجاوز إمكاناته، حتى أخذ الموجود يتحدّد بما قاسه العلم، ومن ثم فكلّ ما ليس حسياً مادياً فهو ليس خارج نطاق القياس فقط، بل غير موجود أصلاً!.

بعبارة أخرى، أن أنماط الرؤى الدينية والفلسفية والعلمية تبدو أبعادا أنطولوجية في كينونة الإنسان ونفسيته فضلاً عن تجربته الثقافية، ولا تبدو في سياق التاريخ، رغم عمق تحولاته وتسارع إيقاع صيرورته كلحظات تطور للفكر الإنساني، بل هي أبعاد تكون ماهية هذا الفكر وطبيعته، فالنزوع الديني ليس نقصا في فهم الطبيعة حتى يتم تخطيه بتحصيل الفهم العلمي الوضعي، بل السؤال الديني، بطبيعته الغيبية الماورائية، غير قابل للنفي ولا للإثبات من مدخل أبستمولوجي علمي، ذلك لأن السؤال الديني يجاوز الأطر المعرفية التي تشتغل بها المعالجة العلمية التجريبية، حيث أن سؤال العلم كيفي جزئي، بينما السؤال الديني هو سؤال تعليلي غائي كلي[1].

والحقيقة إن محاولة النفي الجذري للإيمان الديني في التوجهات الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر، لم تخلص إلى تأسيس بديل تصوري كلي للوجود، بل انتهت إلى أزمة المعنى، لأن مأزق الفكر الوضعي الكونتي يظهر أن وظيفة العلم ليست إنتاج المعنى إنما دوره محدود في قراءة أجزاء الوجود ووصف علائقه. وآية ذلك أن التحليل المفاهيمي للفلسفات التي زعمت أنها تجاوزت الدين واحدثت قطعية معه، فلسفات تؤكد عجزها عن نفيه، وإلغاء أسلوبه في التفكير، ونمطه في الفهم والرؤية والتفسير، فعودة "كونت" إلى توسل الدين واستنساخ بنيته المفاهيمية، وتكرار طقسه ... هو توكيد على عمق الاحتياج إلى الدين، وعجز المنظور العلموي التجريبي عن سده وإشباعه، فلقد حاول الفكر الفلسفي في القرن التاسع عشر توسل العلم كأداة لإنتاج الحقيقة وقياسها، فنادي بضرورة تطبيق نموذجه المعرفي على مختلف ظواهر الكينونة والوجود، ومنها الوجود الإنساني بطبيعة الحال[2].

ودلالة ما تقدم هي أن النزعة المادية الحداثية تؤسس للموقف الإلحادي العدمي، الذي بشيوعه سيؤدي بالفكر العربي والإسلامي إلى الوقوع في أزمة غياب المعنى، أي غياب معنى الوجود والحياة، وهي القطيعة المكرسة التي صارت لها تجليات مختلفة، وهو الأمر الذي سيخلص إلى العدمية والعبثية، وأزمة المعنى هي أخطر أزمة يمكن أن تلحق بالإنسان

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، بو عزة، الطيب بو عزة، الدين من المنظور الفلسفي الغربي، الفلسفة المادية نموذجا، الإثنين، ١٧ كانون٢/ يناير ٢٠١١ ١٤:١٩. http://www. scribd. com9pdf، ص ٧.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، نفس الصفحة.

في الحياة، في حين إن الإيمان الديني والوحي الإلهي ليس هو تشكل مادي في شكل من اشكال الدينية، بل هو أسبق وأعمق وأشمل من أي تفسير مادي تاريخي للتاريخ، يريد أن يرده إلى مقولة تاريخية اجتماعية بيئية مادية تحكمية مسبقة لكي يرغمه على الانسجام مع معطياتها، كما نجده ذلك بارزاً في رؤي الحداثيين العرب في نظرته للدين.

وهكذا فإنه ومع بدء انهيار أقانيم المؤسسة الدينية الغربية مع المقاربات النقدية التي أنجزها الفكر الحداثي داخل السياق الثقافي الأوربي لا سيما في أضابير علم الاجتماع، انهارت معه ومع اتجاهات ما بعد الحداثة إمكانية الإحالة، فانهار بذلك الإمكان الأنطولوجي للمعنى وليس فقط إمكانه الابستمولوجي، ونقصد بالإمكان الأنطولوجي الإيمان بكينونة ما ورائية نفسر بالإحالة عليها، فيكون التوجه الحداثي وما بعد حداثي بوصفه توجهاً تاريخانياً إنسانوياً، وعلى مستوى فرص التدافعية والتعددية الثقافية في العالم، توجه لا يملك إمكانية التعالي بالمعايرة مع مكونات الظاهرة الدينية الإلهية، حتى يتجه إلى تبني نقدها أو إضعافها أو القطيعة معها، من حيث هي أصول ومصادر متعالية ومعجزة للهداية الإنسانية في عالم التفكك والعدمية الذي أوجدته توجهات ما بعد الحداثة، وعندها فإنه لا يصلح دراسة الظاهرة الدينية، من خلال تطبيق المنهجيات الحداثية لـ"تحديث" أو "أرخنه" الأديان السماوية.

والحقيقة إن في العودة الى المعنى الديني في إطار نقد وتحليل للفكر الفلسفي الحداثي يدفعنا إلى الاستنتاج بأن الإحالة إلى الغيب شرط لضمان المعنى، حيث إن نظرنا في محاولات الفكر الفلسفي والديني لبلورة دلالة الوجود، أظهر لنا أن ثمة ثابتا منهجيا في عملية التأسيس الدلالي لهذا المعنى الكلي، فقد لازم الفكر الفلسفي شرط الإحالة إلى الغيب لإمكان الدلالة، إذ منذ أولى تجليات الفكر رفع الكائن الإنساني نظره إلى السماء لتفسير الأرض، حيث بدا له الوجود بفعل تغيره وعرضيته غير مكتف بذاته، ولا يمكن أن يستمد معناه من كينونته المحكومة بالصيرورة والفناء، فكان لا بد للفكر من أن يحيل إلى الغيب. يقول تعالى: أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ {الملك /٢٢}.

لأن من أهم دعائم الرؤية الدينية للعالم تركيزها علي القول بأهمية الإيمان بالله تعالى في بناء الرؤية الإنسانية وذلك بالاستدلال بأن الدين ليس مادياً بل هو فوق المادة، كما يبرهن هو لنفسه ذلك من خلال فكرة المعجزة، وكون أن منطق العلل يكشف أن للاعتقاد جذورا حقيقية في العقل والنفس وهي التي دعت الإنسان على مدار التاريخ والقرون إلى الاعتقاد بالعوالم الغيبية غير عامل الخوف من الحوادث الطبيعية المرعبة أو الجهل بالعوامل الظاهرة أو نظرية الاستغلال أو الحالة الطفولية أو غير ذلك من الفروض التي حاكها الخيال وأبطلها المنطق والمجتمع والتجربة.

ومن هنا فإنه يستحيل إعطاء معنى حقيقي للحياة والذات الإنسانية، بعيداً عن معني الدين والإيمان بالله الذي يعطينا إمكانية التجاوز والتجدد والعصمة، باعتباره مصدر خارجياً متعالياً ومطلقاً ونهائياً وخالداً، تستمد منه الإنسانية تصوراتها ومعناها وغاياتها الكلية، بيد أن هذا الإيمان بالمصدر الخارجي لا يعني إلغاء دور الإنسان ولكنه يوفر الهداية له، فينقله من الخطأ والنسبية إلى الصواب والموضوعية، كما هي في حد ذاتها خارج العقل الإنساني،

فيستمد العقل صوابه من كلمة الله، ويستمد الإنسان قوته من الله تعالى القوى العزيز، فيرتبط عندئذ النسبي بالمطلق، إن الإيمان كمعنى للمجتمع الإنساني، الذي هو بهذا المعنى ليس لاهوتاً يفسر المجتمع الإنساني بأسباب غيبية فحسب، ولا هو مفهوم وضعي يرى المجتمع الإنساني مكتفياً بذاته، بيد أنه موقف يستمد رؤيته من الوحي الإلهي الذي يهدي الإنسان فيكون الفكر ومعناه من خلال الفعل الإنساني بعد الاستهداء بالوحي الإلهي ودلالته المطلقة من خلال علاقة معرفية تخرج على ثنائية التاريخ/ الحقيقة إلى رحاب أوسع يقول بالحقيقة / الوحي/ التاريخ.

ودلالة ذلك أن الرؤية الدينية شرط لتأسيس معنى الحقيقة في الوجود الإنساني، وهي التي تشكل الحقيقة في التاريخ وليس العكس، لأن الفكر الديني يحايث أطر التفكير البشري، وأن لا سبيل إلى نفيه. ولذا فالفلسفات المادية التاريخية، هي في حقيقتها محاولة لإخفاء الإيمان الديني وليس اقتلاعاً فعليا له. ومصداق ذلك أنها في ذاتها عند تأسيسها لتمثلاتها الفلسفية تخضع بوعي أو لا وعي لنفس البنية المفاهيمية المتمظهرة في مختلف الأنساق الدينية، كما يظهر ذلك بوضوح عند "اوغست كونت" و"ماركس" و"نيتشه" ونحوهم.

المطلب الثاني: توظيف منظورات المادية الجدلية التطورية. نلاحظ أن الكُتاب العرب وكما استعانوا بفلسفة "كونت" الإلحادية فإنهم استعانوا كذلك بالفلسفة الإلحادية المادية كما نظر إليها "كارل ماركس" في نظرته للدين، في هذا السياق الاشكالي والمتناقض تظهر مقولات الحداثويين العرب في محاولة تفسيرها للدين الإسلامي تفسيراً مادياً عدمياً، فـ"الربيعو" أحد هؤلاء الكُتاب العرب يرى أن الأديان عبارة عن مجموعة من الأوهام التي صنعها البشر البدائيون لتبرير عجزهم أمام ظروف الطبيعة القاهرة، أما الإسلام فلا يعدوا أن يكون دين البداوة والخيمة والقبيلة بامتياز، ولذلك فإن الإسلام ليس صالحا للمجتمعات المعاصرة[1].

أما "عابد الجابري" فقد غيب حقيقة الوحي ومصدره المتعالي وارجعه الى جدلية الظروف المادية والوضعيات الاجتماعية والاقتصادية، فمن منظور التفسير الماركسي والحداثوي للنبوة وارتباطاتها المادية بأوضاع و"وضعيات" مادية وتهيئة كهنوتية وسياسية وافرازات معرفية أسطورية يزعم "الجابري" إنها هي التي صنعت الأنبياء وشكّلتهم وأخرجتهم، ل أن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم هو "كسابقه حذو القذة بالقذة سار في تجربة وقطع أشواطها[2]"، فـ"الجابري" ورفاقه من الكُتاب العرب يرمون من وراء ذلك الى انكار حقيقة دعوة الإسلام والأسماء الشرعية الإسلام، النور ... الخ[3].

وهو في ذلك يسلك الطريقة الجدلية الماركسية للتأكيد على الموروث الوثني "معهود العرب" وتأسيسه للإسلام، فيحاول لي عنق السياقات والالفاظ القرآنية تفريغها من مضمونها وجعلها خاضعة للمعطي المعرفي الثقافي الأسطوري

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، الربيعو، على الربيعو، الحركات الإسلامية، مرجع سابق، ص٨٣.

[2] راجع لتفصيل أكثر، الجابري، المدخل الى فهم القرآن المرجع السابق، ص ٢٥٥.

[3] راجع لتفصيل أكثر، طارق منية، انهيار شرفات الاستشراق ... ظلمات الجابري، http://www. eltwhed. com/vb/archive/index. php/t26614. html. ص ١٧.

القديم المعهود القديم بلفظ "الجابري"، فيلغي مفهوم العبودية الحقة لله والتي تعني كمال الحب والذل لله وجعله مفهوم ممتد ومطور لمفهوم الأعلى/ الادنى في القبيلة أو علاقة القبيلة الضعيفة بالقبيلة القوية في ظل صراع طبقي أو قبلي وقوى الانتاج القديمة. يقول: "لقد كان المجتمع الذي جاء الإسلام يخاطبه مجتمعا قبلياً عبودياً تعتمد العلاقات فيه على البعدين: البعد الرأسي الذي جسد علاقة " أعلي/ أدني" داخل القبيلة الواحدة، ويجسد البعد الأفقي علاقات القبائل وهي علاقات قامت على موارد الثروة "أدوات الإنتاج" وهي الملأ والكلأ ومن الطبيعي في ظل علاقات الصراع أن تلجأ القبائل الضعيفة لالتماس الحماية من القبائل القوية التي تستأثر بالمواد، ومن هنا نشأت علاقات الولاء بين القبائل وهي علاقات علاقة "أقوي/ أضعف".

وآية ذلك اسقاطاته وتلاعبه بدلالة قوله تعالى: أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ {القلم ٣٦/٣٥}، فبعد أن تحكم في دلالة السياق الخاص بالآيات القرآنية، فإنه يرجع مصطلح الإسلام الى معطي معرفي "وثني" قديم شكلته أساطير وأوضاع مادية وثقافية يقول: "فاصطلاح "الإسلام" يعني الاستسلام والخضوع ويكتسي في الحقل الدلالي العربي الخضوع لسلطة في جماعة أو دولة، وهكذا لم يبدأ استعمال هذا اللفظ في القرآن إلا بعد أن صار من كانت تدعوهم قريش "اتباع محمد" جماعة تجمعها كونها أتباع رئيس معين هو النبي عليه السلام من جهة وانفصالها عن قريش من جهة أخرى[1]. وهو بذلك يحاول ابعاد حقيقة ان لفظ مسلم أو الإسلام كان معروفا في بدء تنزل القرآن، وذلك بزحزحة زمن نزول سورة القلم من فترة نزول سورة العلق والمدثر الى فترة متأخرة.

كما أخرج دلالة كلمة "النور" من سياقها الدال على أصلها ومنبعها ومصدرها ومشكاتها وذلك في عملية تحكم وتشوية وارغام للدلالة في الحقيقة باستخدام فن الاسقاط الأيديولوجي للنظرة الماركسية كأداة تأويلية باطنية ظناً منه انها ستقوم بالدور التعجيزي للإسلام، فعندما يعلق "الجابري" على الآية في قوله تعالى: "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ" يقول: "أما "الظلمات" فهي الوضعية التي كان عليها بنو إسرائيل تحت استبداد فرعون وطغيانه. وأما "النور" فهو إخراجهم من تلك الوضعية والذهاب بهم الى فلسطين ... يتعلق الأمر إذن بالانتقال من وضعية مادية فقر، قهر، استبداد الى وضعية أخرى مادية ... الرجوع الى "الوطن الموعود" [2].

ف"الجابري" يفعل مع دلالة كلمة "النور" بمحاولة قتلها كما فعل مع دلالة كلمة "الإسلام". بتوظيف المنظور الأحادي الماركسي واسقاطه على السياق حتى يحجب الدلالة الحقيقية في الآية، زاعماً ان تأويل قوله تعالى: "الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ... الآية، مع أن الآيات تأتي في سياق الكلام عن "الكتاب/التنزيل/ النور"، يقول ان "معناها يجب أن يفهم على ضوء شبيهتها "وثانيتها" يقصد آية إخراج موسى لقومه من الظلمات

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، الجابري، محمد عابد الجابري، فهم القرآن الكريم. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط١، ٢٠٠٨م، القسم الأول، ج١، ص ١٨١.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، القسم الثاني ص ص ٢٤٦ ٢٤٧.

إلى النور، ومعناها في منظوره التحليلي الماركسي يعني الانتقال من وضعية مادية الى وضعية مادية أخرى، وهي في حالة قوم موسى الخروج من وضعية مادية فقر وغيره الى الأرض الموعودة، وفي حالة صحابة رسول الله "من أجل إخراجهم من وضعيتهم القاسية على مستوى العيش ... الخ، إلى وضعية أفضل".

بيد أن الوضعية المادية الأفضل لمستوى عيش أفضل تحتاج الى قتال وحشد وزعيم وصك مصطلحات "اسلام، نور، ظلمات ... الخ، يقول: "أقول إن التوجه إلى العرب، في إطار "لتخرج الناس من الظلمات إلى النور" هو من أجل إخراجهم من وضعيتهم القاسية على مستوى العيش ... الخ، إلى وضعية أفضل، وبالتالي فإن الأمر يتعلق بحشد "العرب" من خارج مكة للقضاء على استبداد الملأ من قريش بالسلطة المزدوجة التي تشبه السلطة التي كانت تمارس في مصر على الناس"، مع أن الآية تتكلم عن "كتاب هادٍ" و"نور" الكتاب نفسه و"تنزيل رباني" وليس عن "وضع مادي" وإخراج هناك وحشد هنا.

والحقيقة أنه وبتوظيف دلالة السياق فإن الآية الأولى من سورة إبراهيم تتكلم عن الكتاب وآياته المخرجة من الظلمات إلى النور مثلها مثل آيات أخر تصف التنزيل وآياته، يقول تعالى: هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ {الحديد /٩}، وهو الآية التي تشير الى معنى البرهان والنور في قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا {النساء /١٧٤}، أما تعلم الكتاب وفقهه هو التزكية للنفس الإنسانية وهي التي انتتج حضارة زاهية يقول تعالى: "كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ {البقرة /١٥١}، وفيه مالم يكن يعلمه الإنسان من علوم الدنيا والآخرة، المادة والروح، السماء والأرض، الحضارة والخلافة، يقول تعالى: وَلَوْلاَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّت طَّآئِفَةٌ مُّنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلاُّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ وَأَنزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا {النساء /١١٣}.

وهكذا هي دلالة سياقات الآيات بعد جمعها وتأويلها ينتهي إلى أن نور التوراة التي أنزلت على موسى عليه السلام إنما هو هداية تعاليمها وشرائعها التوحيدية، يقول تعالى: وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلاَّ تَتَّخِذُواْ مِن دُونِي وَكِيلاً {الاسراء /٢}، ويقول: إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ {المائدة /٤٤}، هذا هو ما جاء به موسي لإخراج قومه اليه، يقول تعالى: وَمَا قَدَرُواْ اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُواْ مَا أَنزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاء بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُواْ أَنتُمْ وَلاَ آبَاؤُكُمْ قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ {المائدة /٩١}. فيكون تأويل الآيات أنه علم بالقرآن "النور" ما لم يعلمه العرب ولا غيرهم ليخرجهم به من ظلمات الوثنية واساطيرها الأممية وظلمات انحرافات يهود والنصرانية إلى نور القرآن وإعلاناته وأخلاقه وآياته

وحقائقه وقيمه ومبادئه ومقاصده وشرائعه وعدله وحكمته وبياناته عن آيات الكون وتناول سننها بالملاحظة والتجريب وتسخيرها بحسب الإمكان فالإخراج هو من كل الأوضاع والأحوال المادية والعقلية والنفسية والروحية والعلمية الخاطئة المظلمة إلى نقيضها من العدل والخير والنور.

ومن هذا المنهل المادي الماركسي الجدلي الآثن تظهر نظرة "حسن حنفي"[١] للوحي، كونه لا يفهم من وراء الوحي وجود إله أوحى بشيء ما، وإنما هو وسيلة لتطوير الواقع. اذ يقول: ليس المقصود من الوحي إثبات موجود مطلق غني لا يحتاج إلى الغير، بل المقصود منه تطوير الواقع في اللحظة التاريخية التي نمر بها والتي تحتاج إلى من يساعدها على التطور[٢]. وحوَّل حسن حنفي الوحي إلى الطبيعة والميتافيزيقي إلى الفيزيقي، وكل إنجاز بشري في مجال معرفة الطبيعة والواقع إضافة للوحي واستمرار له، وبهذا الفهم لا يكون الوحي مجرد واقعة حدثت في الماضي عدة مرات ثم توقفت، تاركا شأن البشرية سدى، بل الوحي اسم يطلق على النشاط الذهني للإنسان في كل زمان ومكان.

ويقول: فالطبيعة هي الوحي، والوحي هو الطبيعة، وكل ما يميل الإنسان إليه بطبعه هو الوحي، وكل ما يتوجه به الوحي هو اتجاه في الطبيعة، الوحي والطبيعة شيء واحد، ولما كانت الطبيعة مستمرة فالوحي بهذا المعنى مستمر، والنبوة دائمة ولكنا أنبياء يوحى إلينا من الطبيعة، وصوت الطبيعة هو صوت الله. وبذلك ينكر حسن حنفي الوحي، ويحوله إلى ما تجود به الطبيعة لنا، والطبيعة عنده تحل محل الله. فهي إله الديالكتيك عند حسن حنفي الذي يعبد وبنعمه يسبح. وكل العيب في نظر حسن حنفي في جعل الوحي مطلقا خارج الزمان والمكان أو حرفا في نص مدون[٣]. يقصد جعله إلهياً، فالوحي أرضي لا سماوي.

وهكذا فإن هذا التفسير لظاهرة الوحي هو تفسير مادي ظاهراتي، كونه يقف على أرضية عدمية وهذا يفضي به إلى الالتحام بالمنهج الديالكتيكي الماركسي، وهو ما استثمره ولأبعد الحدود الماركسي "أبو زيد"، الذي يتفاوت المنهج المادي الجدلي عنده ما بين تاريخية لا تعترف بصعيد خاص للظاهرة الدينية ولا تقرُّ به، وتتعامل معها كأية ظاهرة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية عادية، انطلاقًا من ذاتيتها المباشرة الزمانية والمكانية، وبين تاريخية تأخذ بالاعتبار البعد التزامني، التطوري، للظاهرة الدينية، والأصعدة الخاصة للظاهرة الميثولوجية، الميتافيزيقية، والجمالية، باعتبار الدين ظاهرة ميتافيزيقية.

ولذلك تأخذ التاريخية عند "أبو زيد" الدلالة على مفاهيم أنطولوجية مثل: الزمان، والمكان، وهما من خصائص الواقعة التاريخية من حيث ارتباطها بهما، فتوظف للدلالة على الزمنية، ويتّضح لنا ذلك من تعريف "أبو زيد" للتاريخية بأنها: الحدوث في الزمن.

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، حنفي، حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة. من ١ إلى ٣ دار التنوير بيروت والمركز الثقافي العربي الدار البيضاء. ط١، ١٩٨٨. و٤ و٥ مكتبة مدبولي. ج ٤، ص ١٥٢ ١٥٣.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، حنفي، حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٥، ٢٠٠٢م. ص٦١.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، حنفي، حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، مكتبة الانجلو المصرية، ط١، ١٩٩٠م، ج١، ص ٢٣.

وذلك في سياق مناقشة مسألة حدوث الكون كمقولة كلامية، إذ يرى أنّها هي الحدوث في الزمن، لأنه يربط إيجاد الموجودات بالزمن بمفهومه الفيزيائي الطبيعي لا العقدي التكويني الالهي، ومن زاوية هذا المفهوم الفيزيائي، فإن الزمان مرتبط بالمكان، ولا يمكن ضبط الزمان في غياب البعد المكاني، ومن ثَمَّ كل الأحداث وقعت بعد خلق الكون بما في ذلك الكلام الإلهي، ولذلك قال بتاريخيته، أي بحدوثه في الزمان، فإيجاد الكون هو لحظة التدشين التاريخي=الزمني=، ولهذا تعد التاريخيّة مفهوماً محايثاً لوجود العالم.

ومن جهة أخرى نجد لديه تعريفات ذات دلالة أنطولوجية، أي أنها على اتصال بمبحث الوجود بمعناه الفلسفي، من خلال التركيز على بعدي الزمان والمكان، لا سيّما عنصر الزمان. وطبيعي أن الزمان لا يمكن أن يُدرك في غياب المكان، والزمان والمكان مباحث وجودية، وقد أستعان "أبو زيد" في هذا بمباحث الوجود كما قررها علماء الكلام، من جهة تقريرهم لمبدأ حدوث الكون، الذي جعلوا منه أساس الدفاع عن عقيدة الألوهية.

كما أستعان بمفهوم التاريخية بما هي مقولة تحمل معنى الدهري والواقعي والتحقق العيني، كونها مفهوم يرد للدلالة على مفاهيم أنطولوجية مثل: الزمان، والمكان، كونهما من خصائص الواقعة التاريخية من حيث ارتباطها بهما، فتوظف للدلالة على الرهانات الزمانية والمكانية ... الخ. ويعرّف "أبو زيد" التاريخيّة من هذا المنظور بأنها: لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي أي الوجود الإلهي والوجود المشروط الزماني.

والواقع أنه وفي اللحظة التي تظهر التعارضات بائنة على مزاعم "أبو زيد" فإنه يحاول رفع التعارض بذات التهمة التي يرمى بها هو الدين، أعني تهمة الأسطورة والمجاز ... الخ. ف"أبو زيد" وهو يدعو إلى فهم النص القرآني بوصفه نصاً تجلى في الزمن وفي التاريخ، فإنه عندما يسحب صفة التاريخيّة على النصوص التأسيسية. فإنه يستدعي مقولات عقدية ليستند إليها في تبريره للتاريخية، "تاريخية النص القرآني"، مثل مفهوم الأمر التكويني "كن"، الوارد في قوله تعالى: إِنَّمَا أَمْرُهُ إذا أراد شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ {يس /٨٢}، فيُعدّ هذا الأمر داخلاً في دائرة الفعل الزماني أو التاريخي.

بيد أنه يقع في تناقضات منهجية جمة ، كونه يجب النظر إلى الأمر التكويني "كن" على أنه كلام الله تعالى "أمر" سابق للخلق، ومن ثَمَّ فهو "كلام" سابق للزمان والمكان والتاريخ، يقول تعالى: بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ {البقرة /١١٧}، وكذلك القرآن الكريم فهو من نسخ عالم الأمر الإلهي لا من جنس عالم الخلق المتحقق في الزمان، يقول تعالى: وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ {الشوري /٥٢}، ويقول: رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَن يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ {غافر/ ١٥}، أما عندما يدرك "أبو زيد" تناقضه في هذا الموقف، فإنه يروح يدعو إلى فهم هذا "الأمر" "الكلام" فهماً مجازياً، لتصبح جميع الصفات الإلهية صفات أفعال، ولا توجد صفات ذات، فيرفض التمييز بين الصفة ومقتضاها، بالنظر إلى موضوع الكلام

الإلهي على أنه مبحث من مباحث العقيدة، وهنا يظهر التناقض كونه يستعدي ذات السبة التي يرمي هو ورفاقه الدين بها أعنى "الرمز" و"المجاز" و"الأسطورة".

والواقع أنه مهما تكن التكيفات الفلسفية لمعنى الزمان والمكان عند "أبو زيد" متهافتة ومعارضة لسياقات القرآن ودلالته، فإنه يوظفها للقول بأن ظاهرة الوحي هي ظاهرة تاريخية وليدة الثقافة، والثقافة عنده إفراز ونتائج التطورات المادية والبنى الاقتصادية والاجتماعية، فظاهرة النص، وظاهرة الوحي، وظاهرة النبوة، والظاهرة الدينية، وهي الأوصاف التي يطلقها "أبو زيد" على الوحي، هو نتاج البيئة الثقافية، فالوحي هو ظاهرة في الثقافة والثقافة إفراز ونتائج التطورات المادية والبنى الاقتصادية والاجتماعية، فتكون الرسالة القرآنية، "ليست ظاهر متعالية مفارقة، وإنما هي فاعلية خلاقة لم تتجاوز الآفاق المعرفية للجماعة العربية التاريخية، وهى آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة لهذه الجماعة ... لأن ظاهرة الوحي لم تكن غريبة عن الرسول فهو كان يعانى دون شك إحساسًا طاغيًا بالإهمال والضياع ...

ولأنه = محمد صلى الله عليه وسلم= لم يكن يعزل نفسه عن الواقع ولا عن استخدام إمكانياته وتطويرها لصالحه وما يدعو إليه فقد كرر في النص القرآني، الذي يبدأ بـ اقرأ باسم ربك الذي خلق الفعل خلق ليعوض عن إحساسه بالإهمال الذي لقيه من المجتمع وليختلق له الهاً وربًا، يقول: ولا شك أن إحساس محمد الذي تتوجه إليه هذه الرسالة بأن ربه هو الذي خلق، يتصاعد بذاته وبقيمته وأهميته، ويداوي إحساس اليتم والفقر في أعماقه، ولأن محمداً لا يعزل نفسه من الواقع وعن إنسان مجتمعه فإن النص يكرر الفعل خلق كاشفًا لمحمد عن تساؤلاته عن الإنسان ... إن المتحدث إلى محمد بالوحي ليس غريبًا عنه [١].

ودلالة ذلك أن الوحي الإلهي من إنتاج محمد صلى الله عيه وسلم الذي لا يعزل نفسه عن الواقع لسبب إحساسه بالفقر واليتم، كرر الفعل خلق في هذه السورة مرات ليشعر بأن له كفيلاً وعائلاً ووكيلاً. و"أبو زيد" في ذلك وفضلاً عن مجاراته للمستشرقين الغربيين في تفسير ظاهرة الوحي بإرجاعها للظروف الخاصة التي عاشها النبي الكريم كما رأينا في الفصل السابق، فإنه بذلك يتماهى مع الفلسفة المادية الجدلية "الماركسية" التي تدعى أن الواقع هو منشئ الوعي والدين والأخلاق وليس العكس، وأن الوحي ما هو إلا خيال الأنبياء الناتج عن ظروف الفقر واليتم والاضطهاد، وفي كل الأحوال فإن "أبو زيد" يقوم بالالتفاف على فكرة النبوة القرآني وما ذكره القرآن عن الانفصال بين الذات النبوية وبين مصدر الوحي الإلهي، كما تقدم الكلام.

والحقيقة إن الاتجاه الحداثي العربي كما يسمي نفسه، عندما ينتهي عند بعض اقطابه الكبار في نظرته للدين الإسلامي، إلى توظف المنظورات الجدلية التطورية، "Evolutionism"، التي تعنى ان جميع العوالم ابتداء من عالم الفكر إلى عالم المؤسسات الإنسانية والعالم العضوي واللا عضوي وسائر العوالم إنما تخضع لقانون عام وشامل هو

[١] راجع لتفصيل أكثر، حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص ٥٢ ٦٣ ٦٤ ٦٧، بتصرف.

قانون التطور وبالتالي فإنه يمكن وفقاً لقانون التطور تفسير الأشكال العليا كما يمكن تفسير الأشكال الدنيا في الوجود. فإنها تستنجد بمقولات "هربرت سبنسر" (١٨٢٠ – ١٩٠٣م) كأول من قام بتطبيق قانون التطور الذي جاء به "داروين" في علم الأحياء كقانون عام لتفسير كل شكل في الوجود ودرجاته فكل العلوم عنده سواء في العلوم التجريدية المحضة كالرياضيات والمنطق أو العلوم المجردة المشخصة كالميكانيكا أو العلوم المشخصة كالأحياء والأخلاق وعلم النفس يجعل منها "سبنسر" وفق سياق نظرة تركيبية علوما تطورية أي تعمل وفقاً لقانون التطور، وعنده أن المعرفة البشرية التي يمكن الحصول عليها في ثلاث أنواع: المعرفة غير الموحدة وهي المعرفة العامة، والمعرفة ناقصة الوحدة وهي المعرفة العقلية، ثم هناك المعرفة الموحدة تماماً وهي المعرفة الفلسفية التي تجمع شتات العلوم في وحدة تركيبية شاملة ومتسقة مع بعضها بفعل قانون التطور وبالتالي تمكن الباحث من الحصول على صورة واضحة للحاضر والمستقبل.

سوى أن الاتجاه التطوري لم يأخذ بعده العقلي الفلسفي الأيديولوجي إلا مع المادية الجدلية التي حاولت إنشاء نظرة كاملة عن الكون والإنسان والحياة تأخذ فيها فكرة التطور دور القانون المنظم والمنشأ لهذه النظرة، هذا القانون عندهم هو قانون الديالكتيك هو علم التطور وهو علم القوانين العامة للحركة سواء الحركة في عالم الظواهر والحوادث أو الحركة في عالم الفكر البشري، فقانون الديالكتيك هو الذي يؤلف أهم شكل للفكر بالنسبة إلى علم الطبيعة إذ أنه الوحيد الذي يقدم عنصر التماثل وبالتالي طريقة الإيضاح للعمليات التطورية التي تشاهد في الطبيعة وللروابط الاجتماعية وللانتقال من ميدان إلى آخر كذلك الفكر النظري الذي يستند إلى معرفة تاريخ الفكر ومكتسباته فهو المادية الجدلية بالذات. وعلى هذا فإن فلسفة العقل المطلوبة حسب تصور المدرسة الماركسية هي تلك الفلسفة التي تنطلق من المنظور المادي الجدلي لأنه يعطي المعرفة وظيفتها مما يسمح للعلماء للتوصل إلى القوانين الأكثر عمومية.

كون أن الماركسية تزعم أن الدين في عمومه يقوم على أسس خرافية وأسطورية لا عقلانية، ولذلك فهو يعبر عن مرحلة من مراحل تطور الفكر البشري نحو الفكر العقلاني الجدلي، والمعنى أن أصول الفلسفة المادية لـ"ماركس" (١٨١٨– ١٨٨٣م) ترى أن الدين ما هو الا محاولة برجوازية لإسكات الجائعين وتخديرهم بالوعد بجنة أخرى موهومة غير جنة الأرض التي يتنعم بها المالكون، لأن هذا النزوع الغيبي الديني سباق في المجتمع لظهور الطبقات وتحكم المالكين بالذين لا يملكون. وقد عبر عن هذا المعنى "لينين" الذي اعتنق هذا المذهب وحوله إلى واقع اجتماعي في قوله: "إننا لا نؤمن بالإله، ونحن نعرف كل المعرفة أن أرباب الكنيسة والاقطاعيين والبرجوازيين لا يخاطبوننا باسم الإله إلا استغلالا ومحافظة على مصالحهم، إننا ننكر بشدة جميع هذه الأسس الأخلاقية التي صدرت عن طاقات وراء الطبيعة غير الإنسان[١]".

والواقع أن "ماركس" وتلميذه "لينين" قد استمدا منظورهما من النظرية المادية في تفسير التاريخ رؤيته للدين وجعل مطلب الإنسان في الحياة المادية التاريخية ينحصر في الحصول على "الغذاء والسكن والجنس" مهملان من ذلك جميع

[١] راجع لتفصيل أكثر، خان، وحيد الدين للعالم خان، الإسلام يتحدى، الشركة المتحدة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٥م. ص ٣٠.

العوامل الروحية لديه، لأن الماركسية التي وضعها "ماركس"، جعل لها في وجهيها الفكري والاجتماعي أساسا من المادية التاريخية المبنية على أن المادة هي كل الموجود، وأن مظاهر الوجود على اختلافها ما هي إلا تطور متصل للقوى المادية، وهذا يؤدي إلى اعتبار التفسيرات الدينية اعتبارات زائفة، وبذلك فقد قوض "كارل ماركس" فكرة الفردية واستقلالية الذات التي أكدت عليها كلمة الله الى الإنسان، وأكد في مقابل ذلك، على قيمة البنية والطبقة والعلاقات الاجتماعية التاريخية على حساب الفرد والوعي والارادة الحرة. "

فعندما لم تفلح نظرة "هيجل" في تحقيق جانب مادي في الحياة البشرية، ولا جانب غيبي ميتافيزيقي، جاء تلميذه "ماركس" قالباً لقانون الديالكتيك مبرزاً للوجه المادي بحسبانه هو علة حركة التاريخ، فنحت جدلية الدين والتاريخ والحقيقة عنده منحىً عكسياً أفرغت فلسفة "هيجل" وقلبتها رأساً على عقب، فاتجهت بها اتجاهاً مادياً اقتصادياً في تفسير حركة التاريخ في كلياته، فعنده أن التاريخ لا تحركه إلا العوامل الاقتصادية وأن تاريخ البشرية هو تاريخ تطور الإنتاج ووسائل الإنتاج، وأن الإنسان تدفعه متطلبات إشباع حاجاته المادية من مأوى ومسكن وملبس. فعند "ماركس" اتخذت جدلية الدين والتاريخ والحقيقة سلاحاً أيديولوجيا يؤجج الحروب الأهلية في داخل المجتمعات البشرية باسم الطبقات، محركاً بواعث الحقد الطبقي بين فئات التاريخ المختلفة، فمعنى التاريخ عنده يتحقق عن طريق ثورة البروليتاريا وعن طريق قهر الإنسان للطبيعة وتحويلها، كما ينتهي التاريخ ويزول التناقض عندها تزول الطبقات ويحل محلها التاريخ الشيوعي.

والواقع أنه مهما بدأ العامل المادي مهماً في دفع حركة التاريخ، إلا أنه ليس العامل الوحيد ولا الحاسم في التاريخ الإنساني، فهناك من العوامل الروحية والعوامل النفسية ومطالب الحرية والسيادة والدوافع الدينية ما هو بذات درجة العامل الاقتصادي أو هي أكثر أهمية، فبالنسبة للإنسان ليس الدافع المادي فقط الذي يسجن فيه "ماركس" فلسفته في تكوين الطبقات والحضارات هو العامل الوحيد الدافع لحركة التاريخ البشري. والواضح أن "ماركس" قد وجد من ظروف حياة مجموعات العمال في أوربا مجالاً فسر فيه نظريته ودشنها، في حين إن تاريخ العمال ليس هو تاريخ أوربا ذاتها وليس هو من ثم تاريخ البشرية بالضرورة، وبالعودة إلى فلسفة "ماركس" في التاريخ وحركته يأتي السؤال وهو لماذا تتوقف حركة التاريخ فجأة عند مرحلة التاريخ الشيوعي لا تتخطاه، بينما كان الأجدر بهذه الفلسفة أن تقرر وبالشجاعة الكافية أن قانون الديالكتيك سوف يكشف وباستمرار عن مراحل جديدة تتخطى مرحلة التاريخ الشيوعي وتتعداه.

وبذلك فإن المادية الجدلية عندما تطبق الديالكتيك وقوانينه على المادة والطبيعة والمجتمع والدين تكون كمن يفرض تحكمات تنتهي إلى نتائج معدة مسبقاً على هذه الظاهرة وتلك، ذلك إن معالجة الدين في سياق الواقع الاجتماعي والمادي والتاريخي معالجة ديالكتيكية شيء والاعتقاد بأن الطبيعة والتاريخ تخضع في وجودها للديالكتيك شيء آخر خارج عن الطبيعة نفسها ولا علاقة لها به وبالواقع التاريخي. والمادية الجدلية تقول بالأخير مما يجعلها تخرج عن كونها

دعوى علمية إلى عالم الأيديولوجيات والعقائد الظنية التقريبية. ثم أنه لماذا لا تكون المرحلة الثالثة مرحلة نفي النفي في الديالكتيك على غير الشكل والوضع الذي يجعله لها "الجابري" و"أركون" و"أبو زيد" ورفاقهم من الكُتاب العرب، ولماذا لا يكون وضعاً آخر لماذا هذا التحكم في مستقبل الديالكتيك على هذا النحو بالذات؟، إن هذا الوضع يجعلها نظرة تحكمية تسعى لغاية معدة سلفاً وما الديالكتيك إلا برهان عليها بمعنى لماذا يكون التطور إلى الأمام وهو الذي ينسب للطبيعة والمجتمع.

هذا فضلاً على أن قوانين الديالكتيك "الغامضة" وعلى أساس العقل الطبيعي الذي تؤسس عليه عملياتها تعمد إلى التحكم في هذا العقل ولا تتبناه كما هو، فالتقدم العقلي نفسه أثبت خلافاً لما كان يبني عليه هؤلاء نظرتهم في المادية الجدلية خاصة قولهم بتصارع الأضداد بالشكل الذي يؤدي إلى تركيب بينهما وهو نفي النفي بينما الصواب الأخذ بالأضداد باعتبارها حقائق تعرض نفسها بالرغم من تناقضها لأن كل من هذه الأضداد يعبر عن جانب من الحقيقة فلما يتم نفيه؟ وبالتالي نفي جوانب من الحقيقة إن العقل المعاصر يكشف أن الأضداد لا تتصارع في المستوى الميكروفيزيائي لتنتهي إلى تركيب بل هي تتكامل لتعبر عن الحقيقة بأوجهها المختلفة ثم لا تكون هناك وصاية من العقلاء عند نظرتهم للمعرفة.

والواقع أن المعرفة لا تكون بنفي جوانب من الحقيقة وفقاً للديالكتيك وإنما بالتكامل، تكامل الحقائق الجزئية لا نفيها حتى يقترب شيئاً فشيئاً من الحقيقة الكاملة وعلى هذا فالتفاضل والتكامل لا الديالكتيك هو القانون الأقرب إلى المعرفة الصحيحة والحقيقة المتكاملة ولهذا كانت قوانين التكامل والتفاضل هي القوانين الأقرب إلى الروح الدينية التوحيدية لأنها تسعى لتوحيد الحقائق أي إلى تكاملها لا إلى نفيها وصراعها.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فإن بعض الكتاب الحداثويين العرب يعمدون الى استدعاء منهج الفينومنولوجي في المنهج الجدلي عند "هيجل" أستاذ "ماركس" لاسيما مقولاته عن فلسفة الروح، في شرحهم لماهية الوحي الإلهي، فـ"هشام جعيط"[١]، أحد أولئك الكُتاب العرب يعمد الى توظيف المفهوم الفينومنولوجي في محاولة تفسيره لظاهرة الوحي، يقول: الوحي له ضمان في تاريخية الروح التي ليست كأية تاريخية ففي مجال التوحيدية وحسب التقليد مرت أربعة قرون بين إبراهيم وموسى، وأكثر من عشرة قرون بين موسى وعيسى، وستة قرون بين عيسى ومحمد، وكان القرآني لمح إلى ضرورة مبعث جديد ومجدد، وأن الوقت حان لبزوغ نبوة محمد طوال هذه الزمنية، فالروح تتطلب مخاضاً طويلاً وسنداً في الماضي يعتمد عليه ويحصل تجاوزه، وهذا شأن كل التقاليد الكبيرة، إننا إزاء تفسير هيجلي

[١] راجع لتفصيل أكثر، جعيط، هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، النبوية دار الطليعة، بيروت ط٢ سنة ٢٠٠٠م، ص ٥٦.

للتاريخ لا يتوانى عن الإفصاح عن ذاته، فأية علاقة بين الإقرار الايماني وبين العلم؟ ألسنا هنا أمام مجرد تأويل للتاريخ أي أننا بالضبط أمام استحضار لفلسفة التاريخ الهيجلية[1].

ولكن "جعيط" اختار عدم الأمانة العلمية فرهن تحليلاته لمنهج الفينومنولوجي؟. فما هو هذا المفهوم؟ وما قيمته العلمية؟. تعريف الفينومنولوجيا بحسب "لالاند"[2] بأنها في معناها العام تعني: "دراسة وصفية لمجموعة من الظواهر كما تتجلى لنا في الزمان أو المكان، وذلك في تعارض سواء مع القوانين المجردة والثابتة المتحكمة بتلك الظواهر أو مع الوقائع الترنسدنتاليه التي تكون مظهرا لها أو مع النقد المعياري لمشروعيتها". أما هي في معناها الخاص الذي يحيل على المنهج فإنها تعني "ذلك الجهد الذي يبذل لاستحضار ماهيات من خلال وقائع وأحداث عينية، وتلك الماهيات يتم الحصول عليها مباشرة عن طريق الحدس وفي علاقة بأمثلة مفردة، تدرس بالتفصيل وبطريقة جد ملموسة".

وقد مارس مفهوم الفينمنولوجيا حضوره في مجال الفلسفة خاصة مع ظهور الحداثة فاستعمله "لامبارت" لكي يشير من خلاله على المستوى الفلسفي إلى ما يظهر ويتجلى للتفكير، وقد تطور ذلك الاستعمال وأضحى يحيل لدى" كانط" على تقسيمه المعروف للعالم إلى "الظواهر" phénomènes، كما يمكننا معرفتها بانها "الأشياء في ذاتها" noumènes لا نقدر على معرفتها. واتسع مجال ذلك الاستعمال مع "هيجل"[3]، اذ نراه ينظر إلى الفينومنولوجيا باعتبارها ذلك العلم الذي يدرس تمظهرات الوجود.

والملاحظ أن "جعيّط" مع التقريظ الذي كاله للمنهج الفينومنولوجي فإنه لم يتقيد به، فإذا كان ذلك المنهج يقضي باتخاذ توجهات حيادية مثلاً حيال القضايا الميتافيزيقية باعتباره لا يقرها ولا ينفيها، فإنه وإن أشار إلى التزامه هو الآخر بذلك فإن ذلك الالتزام سرعان ما يتوارى عندما يتعلق الأمر بما هو ديني وإيماني فيتورط في اتخاذ توجهات لاهوتية بحتة، فهو يعتبر أن المستشرقين لا يمكنهم فهم الإسلام طالما هم غير مؤمنين فهل هذا ما يقوله المنهج الفينومنولوجي أم إنه يقول بعكسه تماماً. وقد كان حرياً بـ"جعيط" وهو يحاول تفسير ظاهرة الوحي الإلهي، وارجاعها الى عالم الروح، ان لا يضع في الاعتبار منظور أساتذته "هيجل" ونحوه فحسب، وإنما يضع في الاعتبار سياقات القرآن التي تناولت معنى الروح ضماناً لأمانة البحث العلمي.

لأن الوحي الإلهي يشرح عالم الروح واحوالها لا كما يشرحه ويراه "هيجل" فبالرجوع الى المعنى اللغوي فإن الروح تعني روح الكائنات الحية، التي بها قوام اجسادها، ولفظها في اللغة يذكر ويؤنث[4]، أما في القاموس القرآني فإن الروح تظهر عبارة عن جوهر قائم بذاته، وهي ذات طبيعة غير ملموسة، ولها من الخصائص الفريدة ما ليس للمخلوقات

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، العليبي، فريد العليبي، قراءة نقديّة في كتاب هشام جعيّط الوحي والقرآن والنبوّة، الأربعاء ٣٠ كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٨م. http://www. alawan. org/article1077. html، ص ١٢.

[2] راجع لتفصيل أكثر، لالاند، معجم لالاند.

[3] راجع لتفصيل أكثر، هيجل فورمنلوجيا الروح، ص ٥٦.

[4] راجع لتفصيل أكثر، ابن منظور، لسان العرب، مادة روح. ٢: ٤٦٣ . ٤٦٤.

الحسية، فهي مخلوقةً من جنس عالم الأمر الذي لا نظير له في عالم الأشياء والمخلوقات عالم الصيرورة التاريخية كما يراه "هيجل"، وإنها مجردة عن خصائص الجسد وأعراضه، ولا تفنى بموت الجسد، بل تبقى خالدة في عالم البرزخ الى يوم القيامة، حيث نفخها في صور الاجسام تارة أخرى واعادة الحياة إليها ليوم الحساب، كما هي بتعلقاتها بالأبدان أساس الفكر والوعي والتعلم والكسب والسلوك والشعور والإحساس والحركة والارادة في الانسان.

المطلب الثالث: الحداثة العربية وتوظيف توجهات التحليل النفسي. قلنا إن النظرة المادية الإلحادية الشاملة، كانت مصدر إلهام لكثير من الفلاسفة وكتاب الحداثة الغربيين وتلامذتهم العرب من أبناء العرب والمسلمين، فمعاداة الدين ونقده أصبحت عندهم موضة العصر ومذاقه الحضاري اذ لم يعد الدين عندهم سوى حالة خوف تعبر عن طفولة العقل البشري، وسيكون القضاء عليه هو شرط التقدم والتطور والنهضة، فالدين شيء عفا عنه الزمان، ومن رواسب ذهنية بدائية، وموت الاله حاجة إنسانية وحضارية، تماماً كما بشَّر "ماركس" بهزيمة الآلهة وإبطال الأساطير وهزيمة القدسي أمام التقدم العلمي والتكنولوجي[1]. فالحداثي "شبلي شميل"، يرى في أصل الدين حالة من الخوف[2].

أما "فالح مهدي"[3]، فيرى في النظرية الدينية التي تعلل الظواهر والأحداث الفكرية والتحولات الاجتماعية المهمة، انها في التحليل النهائي ما هي إلا وليدة عجز فكري وخوف ووهم عند الإنسان البدائي، عندما أراد تعليل تلك الظواهر ... فعجز الإنسان وضعفه أمام قوى الطبيعة جعله يلجأ إلى الخيال الساذج ليطلق له العنان وليغذيه بالخوارق. أما "عبد المجيد الشرفي"[4] فيعتبر أن الدين ظاهرة مرضية يمكن تجاوزها. أما "فرح أنطون" فيرفض الدين باعتباره طفولة البشرية[5]. أما "عصام الدين حفني ناصف"[6]، فيقرر أن الدين نشأ من الدهشة والرعب إزاء قوى الطبيعة، ثم توهم الإنسان وجود أرواح لهذه القوى، تم عزا ما يحدث في الكون لهذه الأرواح ثم قاده ذلك إلى عبادة الطوطم وإلى نشوء التابو الحرام ... فالدين ليس أكثر من وهم ومجموع تابوات[7].

في حين إن "القمني" وانطلاقاً من "فرويد" فإنه يزعم أن المجتمع البدائي الأول كان فيه الأب طاغيا جدا، يقتل أبناءه لأتفه الأسباب، وكان يخصي الابن ويقطع ذكره لئلا يقرب نساءه. فتضافر الأبناء للتمرد فقتلوا أباهم، فندموا وصرفوا النظر عن نسائه وأقاموا نظام الزواج الخارجي، فنشأ التابو أو التحريم، تم اختاروا حيوانا ليكون طوطما للأب المقتول. ومنع قتله أو مسه إلا في اجتماع كامل لمأدبة يأكلونه فيها جماعة ... والطوطم حيوان كان يقدس باعتبار

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، الربيعو، تركي على الربيعو، أزمة الخطاب التقدمي العربي في منعطف الألف الثالث الخطاب الماركسي نموذجا. دار المنتخب العربي ط١، ١٤١٥/ ١٩٩٥ م. ص ٦٠.

[2] راجع لتفصيل أكثر، شميل، شبلي شميل، فسفة النشؤ والارتقاء، الهيئة العامة للطباعة والنشر، ط١، ٢٠١٢م. ص ١٨.

[3] راجع لتفصيل أكثر، مهدي، فالح مهدي، البحث عن منقذ، دراسة مقارنة بين ثماني ديانات، دار بن رشد للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨١م. ص ٢١٩ ٢٣٩

[4] راجع لتفصيل أكثر، الشرفي، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص ٨٩.

[5] راجع لتفصيل أكثر، أنطوان، فرج انطوان، نقد الفكر الديني، ص ٦٢.

[6] راجع لتفصيل أكثر، ناصف، عصام الدين حفني ناصف، اليهودية بين الأسطورة والحقيقة، دار المروج للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٥م. ص ١١ – ١٢.

[7] راجع لتفصيل أكثر، الربيعو، تركي على الربيعو، أزمة الخطاب التقدمي العربي، مرجع سابق، ص ٦٨ – ٦٩ ٧١.

حلول الأب المقتول فيه. وليست عادة الختان المستمرة حاليا عندنا في الإسلام إلا بديل رمزي عن الخصي الذي كان الأب يعاقب به أبناءه[١].

أما عند "العفيف الأخضر" يقول: "معك الحق، الدين، كما تعلمنا سيسيولوجيا الأديان، هو مجموعة من المعتقدات والشعائر تجيب عن حاجة الإنسان الهش اجتماعياً ونفسياً إلى الحماية الأبوية وإلى العزاء والسلوى كما يستجيب لحاجة نرجسية عميقة في اللاشعور هي الرغبة في قهر الموت بالخلود، إن لم يكن في هذه الحياة ففي حياة ثانية [٢]، فيكون المعنى أن الدين عند "العفيف الأخضر" هو حاجة نرجسية للإنسان الهش اجتماعياً ونفسياً كنوع من العزاء والسلوى للأوضاع التي يعيشها، أو لنقل بعبارة أوضح: إنه حالة مرضية يلجأ إليها العاجز والمقهور للتعويض عن بؤسه وحرمانه[٣].

وهي كما يظهر منظورات الى الدين تحيل الى الفلسفات الإلحادية التي تري في الدين ما هو الا مرحلة من مراحل التطور البشري، كونها تنتهي إلى أن التصورات الدينية التي عرفها الإنسان كيفما كانت إنما هي انعكاس لخوفه وضعفه وعجزه أمام قوى الطبيعية، أو هي حيل ابتكرها الأقوياء ليسيطروا بها على الضعفاء ويستغلوهم ويبتزوا جهدهم وأموالهم، وقد استندت الفلسفة المادية في ذلك على الاعتبار بالفكر النقدي التفكيكي، كونه أساس التمييز بين الحقائق لكون أن ما لا يخضع للتجربة فهو باطل، وطالما ان المعنى الديني لا يخضع للتجربة فإنه داخل في ذلك الباطل، فجاءت استدلالات هؤلاء الماديون مصاغة من طبيعة فلسفة الفكر المادي، فهم يطبقون التجربة على كل ما يلقى إليهم من الأفكار، وعندما لا تثبت تلك الأفكار تحت طائلة تلك القوانين فإنها تعد عندهم باطلة، ثم إنهم يحاولون أن يجعلوا نتائج تجاربهم مقدمات يبرهنون بها على بطلان كل ما هو ديني وغيبي.

والواقع أن هكذا منظورات للدين، هي منظورات مأخوذة من النظرية الإلحادية لـ"سيجموند فرويد[٤]" (١٨٥٦ – ١٩٣٩م)، في علم النفس التحليلي عندما نظر الى الهدى الديني كمحاولة يغطي بها الإنسان على عقدة "أوديب" التي تدفعه إلى كراهية أبيه، فيتحول بهذه التغطية إلى عبادة أبيه. وهي نظره استمدها "فرويد" من النظرية المادية التطورية الحيوانية الإنسان "نظرية دارون"، وكوّن منها مدرسته في التحليل النفسي، مفسّراً السلوك الإنساني على أنه يعتمد علي الدافع الجنسي، فالإنسان عنده عبارة عن حيوان جنسي لا يملك إلاّ الانصياع لأوامر الغريزة وإلاّ وقع فريسة الكبت المدمر للأعصاب، فالتطور عند "فرويد" أصبح مفسراً للدين تفسيراً جنسياً: "الدين هو الشعور بالندم

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، القمني، الأسطورة والتراث، مرجع سابق، ص ١٠٠. ١٠١، وراجع لتفصيل أكثر، فرويد، سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٨م. ص ٩١٠.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، الحوار المتمدن العدد: ٦٩١ ٢٠٠٣/ ١٢ / ٢٣.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، باحُو، أبو سفيان مصطفى باحُو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٤٣٣ هـ ٢٠١٢ م.

[٤] راجع لتفصيل أكثر، فرويد، سيجموند فرويد، المدخل العام للتحليل النفسي، ١٩١٦م. ص٥٥.

من قتل الأولاد لأبيهم الذي حرمهم من الاستمتاع بأمهم ثم صار عبادة للأب، ثم عبادة الطوطم، ثم عبادة القوى الخفية في صورة الدين السماوي، وكل الأدوار تنبع وترتكز إلى عقدة أوديب".

إلا أن الملاحظ أن التحليل النفسي، كما أنتجه "فرويد" لم يواجه الفكر الإسلامي سواء بالشك، فالأب المؤسس "فرويد"، أتى على الإسلام في كتابه "موسى والتوحيد"، بعبارات خاطفة استقاها من الاستشراق الألماني، مقررًا بأن تأسيس الدين المحمدي، هو تكرار مختصر، لتأسيس الديانة اليهودية، واقتداءًا بها، كما تجاهلت الدراسات التحليل نفسية للأديان الإسلام كموضوع، كما هو شأن الدراسة المبكرة لـ"إريك فروم" عن الدين والتحليل النفسي، والتي تخلو من ذكر الإسلام، على الرغم من تناوله للمسيحية واليهودية والبوذية والهندوسية. [1] وهو ما يؤكده الحداثي "عبد الكبير الخطيبي" يقول: باختصار، يمكننا القول إن الإسلام، هو فراغ خال في نظرية التحليل النفسي، بالرغم من نقل وترجمة أدبيات ومرجعيات التحليل النفسي إلى العربية مبكرًا، وخصوصًا أعمال "فرويد" العامة، مع التسليم بتأخر ترجمة أعمال "فرويد" المتعلقة بالدين والحضارة وهي: "مستقبل وهم"، و"قلق في الحضارة"، و"موسى والتوحيد".

بيد أنه وعلى إثر هذه التخرصات "الفرويدية" فقد شهد العالم العربي اهتمامًا متأخراً بالتحليل النفسي منذ ثلاثينيات القرن الماضي، ظهر جملة من المحللين النفسيين الذين درسوا في أوروبا وركزت أبحاثهم على مسألة اللاشعور واستثمارها في دراسات ذات طبيعة ثقافية وأدبية[2]. فكان أن تجاهل التحليل النفسي للإسلام، بدأ بالتلاشي في خلال العقود الثلاثة الأخيرة استخدامات منهج التحليل النفسي وتطبيقه على الإسلام، بعد أن دخلت طائفة الحداثيين العرب هؤلاء، كونه كان ميدانًا كان مستبعدًا من حقل اهتماماتهم وانشغالاتهم الفكرية، إذ لم يتخذ التحليل النفسي تاريخيًا، الإسلام موضوعًا للدرس والبحث والأشكلة.

فبعدئذ ظهرت مجموعة من الكُتاب العرب الحداثيين، على رأسهم "عبد الكبير الخطيبي"، نفسه كأول حداثي تناول موضوع الإسلام والتحليل النفسي بصورة متكاملة، حيث أثار فرضيته حول "تضحية الرسول بتوقيعه"[3]، على القرآن ككتاب لله، وهذه التضحية، بحسب "الخطيبي"، بمثابة الشرط الذي جعل من محمد نبيًا. إلا أنه يمكن القول، – وكما يرى حسن أبو هنية– بأن "فتحي بن سلامة"، هو أكثر من تناول الإسلام والسيرة النبوية، بصورة أوسع من منظور التحليل النفسي، بالمقارنة برفاقه من الكُتاب العرب ففي حين اقتصرت إسهامات الكتاب الآخرين على مقالات وتعليقات عابرة حول الإسلام والسيرة النبوية، لأن "بن سلامة" يقتفي أثر "فرويد" في "موسى والتوحيد" متممًا ما كان غائبًا بمقترح "محمد والتوحيد". وقد كرر "فتحي سلامة" ذات الاستنتاج، أعنى استنتاج التضحية، عند مناقشته لمسألة أمية النبي صلى الله عليه وسلم، فهو يقول: ليس في وسعنا، أن نرضى بالحجة المفرطة في البساطة، التي هي

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، حسن أبو هنية، الإسلام والتحليل النفسي وتعمية الاستشراق، نشر في: السبت ٨ نوفمبر ٢٠١٤ ٠٦:٠١ ص | آخر تحديث: السبت ٨ نوفمبر ٢٠١٤ ٠٦:٠١ ص ١١.

[2] راجع لتفصيل أكثر، سلامة، فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسي، ترجمة رجاء بن سلامة، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨م. ص ١٤.

[3] راجع لتفصيل أكثر، الخطيبي، عبد الكبير الخطيبي، الرسالة النبوية، ١٩٨٤م. ص ١٥.

متباينة مع حجة المؤمن، والتي تقول بأن أمية محمد من شأنها أن تكون صالحة، لجعل سمو الرسالة أمرًا مشروعًا، بمعنى أن نصًا أنتجه "جاهل" لا يمكن أن يجد أحسن من ذلك، لينتسب إلى أصل إلهي ... إن ما يجعل هاتين الروايتين تتباينان، يتلخص في الواقع في صراع يترجم بعبارات تتعلق بحقوق التأليف: هل هو محمد أم الله؟.

والحقيقة إننا إذا قرأنا فكرة "التضحية" مقروءة مع مقام الذات النبوية ودورها في تلقي القرآن، لا سيما في سورة اقرأ لظهور الوضع البشري للنبي صلى الله عليه وسلم وهو يتلقى الوحي الإلهي لضلت فكرة "التضحية" أيما ضلال، كونها توضع الذات النبوية ومنذ البداية في مقام المخاطب المفرد وسينزل القرآن بعد ذلك على ذات مخاطبة وهناك العشرات من الآيات في هذا النحو. ولو كان القرآن تأليفا و"تضحية" من النبي صلى الله عليه وسلم لأختلف نظم الخطاب في قوله تعالى: هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إذا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُواْ بِهَا جَاءتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءهُمُ الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّواْ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُاْ اللّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنِّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * فَلَمَّا أَنجَاهُمْ إذا هُمْ يَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنفُسِكُم مَّتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَينَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ {يونس ٢٢/٢٣}.

اذ يلاحظ الانتقال غير العادي من ضمير كم إلى ضمير هم وهو لا يمكن أن يكون خطأ نحويا إذ لا يمكن أن يتصور في هذا النظم البياني الكامل بعد معجزة النبي صلى الله عليه وسلم خطأ إذ لو كان الأمر كذلك لكان تصحيحه أمرا سهلا وممكنا وإذا لم يقم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك يدرك الباحث ان محمداً صلى الله عليه وسلم لم يكن له أية قدرة على التصريف في نص القرآن وبالتالي تأليفه يدرك من هذه الملاحظات انعدام طابع "التضحية" الشخصي للنبي صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم الذي لا يرد فيه الضمير المشير إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلا بصورة المفرد المخاطب.

ومن الواضح أن "بن سلامة" الذي لا يقرأ القرآن ولا يهتم به بل هو يتهجم عليه، نجده وبعد أن قام بتحديد مقاصده مسبقاً ومنذ البداية، ولم يكن معنيا بالاطلاع على القرآن الذي يراه "تضحية" و"افتراء" على الله تعالى، كونه عمد الى السعي لتقليص الجفوة والتجاهل المتبادل بين الإسلام والتحليل النفسي السائدة، بسبب الحاد "فرويد"، والاعتقاد بإلحاد التحليل النفسي من جهة، ولأن العرب والمسلمين ومن جهة أخرى كونهم يرزحون تحت عبء شعور بالذنب رهيب لا يكف عن التنامي، بسبب صدمة الحداثة. ويعمل على تجسير الفجوة والجفوة من خلال تحليل نفسية الديانة وتشخيص تأزمها، وشرح أعراض هذا التأزم، معتبرًا الأصولية أحد التمظهرات الأكثر بروزًا لهذا التأزم، كجواب على مشاعر الذنب التي يعاني منها الناس داخل عالم لم يعد قابلًا للتلاؤم مع ديانتهم، فهو يؤكد على أن فرضيات التحليل النفسي لا تزال إلى اليوم شبه مجهولة في البلاد العربية على نطاق واسع، أي أن الوحي الإلهي يرفض علم التحليل النفسي.

والواقع أن القول بـ"التضحية" من قبل النبي الكريم، معناه أنه كان يفتري على الله تعالى الكذب عندما يضحي بنفسه لصالح الله، وهو ما تدحضه آيات القرآن، يقول تعالى: وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ كَفَى بِهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ * قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنْ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ {الاحقاف ٩/٧}. ويقول: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاؤُوا ظُلْمًا وَزُورًا * وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا * قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا {الفرقان ٦/٤}. ويقول: الم * تَنزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ {السجدة ٣/١}.

ويقول: وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ * وَمِنهُم مَّن يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُم مَّن لاَّ يُؤْمِنُ بِهِ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ * وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَاْ بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ * وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُواْ لاَ يَعْقِلُونَ {يونس ٤٢/٣٧}.

ويقول: أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِل بِعِلْمِ اللهِ وَأَن لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ {هود ١٤/١٣}. ويقول: طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ * هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ * أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَهُمْ سُوءُ الْعَذَابِ وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ * وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ {النمل ٦/١}.

والحقيقة إن "بن سلامة" كان يدرك تمام الادراك أن مصدر معلومات "فرويد" عن الإسلام جاءت من المؤسسة الاستشراقية الأوروبية بخطها الألماني، فهو يقول: "عندما يستعمل "فرويد" مفهوم "الاقتداء"، فإنه يعود إلى إحدى أطروحات الاستشراق في تلك الفترة، وهي أطروحة تتعلق بتأثير اليهودية في تأسيس الإسلام"، ويؤكد ابتعاده عن الأطروحات الثقافوية في مقاربته للإسلام، إلا أن "بن سلامة" لا يسلم هو الاخر من الوقوع في فخ الاستشراق، فمعظم مصادره عن السيرة النبوية مستقاة من المراجع الاستشراقية، وخصوصًا "ماكسيم رودنسون"، ثم لا يستخدم مرجعيات إسلامية كسيرة "ابن إسحاق" و"ابن هشام" وتاريخ "الطبري" الا بصورة عابرة[١]. وبذلك فإن تصورات "بن سلامة" وخلاصاته حول لإسلام لا تختلف كثيرًا عن الأطروحات الاستشراقية المتطرفة، التي خلص إليها كرون وكوك،

[١] راجع لتفصيل أكثر، حسن أبو هنية، الإسلام والتحليل النفسي وتعمية الاستشراق، مرجع سابق، ص ١١.

فبحسب "آمنة الجبلاوي": "لعل في اعتبار كوك السامرية هرطقة يهودية، وفي إقراره أن الإسلام نقل عن المذهب السامري، إعلان ضمني بأن الإسلام هو أيضاً هرطقة يهودية. وهو رأى اشترك في الإعلان عنه مع كرون قبل مؤلفه "محمد"، الذي خصصه للحديث عن تجربة محمد التوحيدية، في كتاب "الهاجرية".

وهي تصورات مبنية على عدم موثوقية المصادر العربية الإسلامية القديمة، تبعًا لأستاذهم "وانسبرو"، واقتفاء لأثر "برنارد لويس" في إهمال هذه المصادر، وبالتركيز على العامل الاقتصادي وعلى التفسير المادي للأحداث، وبحسب النقد الذي وجهه "سرجنت" لنظرية الهاجريين، فإن الكلمة تحيل إلى انتماء المسلمين إلى سلالة إسماعيل بن إبراهيم وهاجر، فالباحثان اختلقا مفهوم "الهاجريين"، بسبب عدم تفطنهم إلى أنها لقب آخر للمسلمين، يحيل إلى جذورهم الإبراهيمية. و"المهاجر"، يعني الغريب في اللغة العبرية، وهي قريبة من معنى الدخيل في العربية، ويخلص إلى القول بأن "الهاجرية" بما هو "مرحله مبكرة في تاريخ الإسلام لا توجد إلا في خيال الباحثين، وفي تأويلهما السيئ للنصوص".

أما "بن سلامة" فقد أخذ من الهاجرية جانبها المتعلق بغربة هاجر، وغربة التحليل النفسي في أرض هاجر المهجورة، لكنه حاول الابتعاد عن الشق المتعلق بارتباط الهاجرية بالهجرة إلى أرض الميعاد، كخلاصة لاهوتية سامرية يهودية، قدمها كرونه وكوك، بناء على مسلمة غياب مفهوم الإسلام مبكرًا وظهوره لاحقًا، فكبت الإسلام هنا شرط لحضور الهاجرية، كما أن كبت هاجر يؤسس لدونية النساء في مفهوم "بن سلامة" الكسيح. [1]

والواقع أن مقاربة كتاب التحليل النفسي للإسلام على خلاف المقاربة الاستشراقية[2]، تنطلق من الواقع المعاصر للوصول إلى التراث، فهي تتسم بإدراك "الدين" باعتبارها "عودة المكبوت" وهو شيء كان عليه أن يختفي ويزول، منذ زمن طويل، يقول "بن سلامة": "أعتقد هذا الجيل، الذي فتح عينيه على نهاية الاستعمار وبداية إقامة الدولة الوطنية، أن قصته مع الدين قد ولت، وأنه لن يثار أبدًا في المستقبل كمسألة في تنظيم المجتمع". ويؤكد "مالك شبل"، بأن الإسلامية كصحوة لاهوتية عبارة عن "عودة للمكبوت"، وما هو مكبوت له دائماً صلة بما هو طفولي، فما يعيشه الإسلام في الوقت الحالي، هو بمثابة عودة لطور الطفولة. أما عدنان حب الله، فهو يتحدث عن استيقاظ الإسلام لمواجهة أخطار محتملة.

والملاحظ أن "بن سلامة" كان مسكوناً بهاجس واقع الإسلام المعاصر، وبالأحرى مفهوم "بن سلامة"، فهو يؤكد على ذلك منذ البداية بالقول: ما يجري في الإسلام منذ خمس عشرة سنة يبين بالفعل، ومن خلال عدد لا يحصى من العلامات، يبين القطيعة التي تعرضت إليها ذات التقليد، وما ينجر عن ذلك مباشرة من انفلات للقوى المدمرة للحضارة، ولذلك، فإن "بن سلامة" يعزو محنة الإسلام وبروز التطرف ومحركاته الدافع المناقض للشوق إلى الغير: إنه

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٤.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٤.

اليأس الذي يجعل الذات تريد أن تكون هي نفسها، لاشك بأن "بن سلامة" يحلل نفسه المتغربة وشوقها إلى التخلص من الوسم بالمعنى الإسلامي.

وبحسب "جوزيف مسعد[١]": "لا يقتصر نقاش "بن سلامة" على مسألة الأبوة والأمومة، ومسألة الأصول في القرآن والتفسيرات الثيولوجية المتعاقبة، بل يستحضر استنتاجاته من أجل تطبيقها على الوضع الراهن. إذ توضح قراءة كتابه بأكمله أن "بن سلامة" يقوم بمشروع حفريات في محاولة للإجابة على المزاعم، التي تقدمها الكثير من الإسلاميات المعاصرة، ويقدمها أعداؤها عن الإسلام والأصول الإسلامية كذلك، إلا أنه وفي سياق مناقشته للإسلاميات المعاصرة، لا يتعاطى كتاب "بن سلامة" كثيرًا مع الفكر والمفاهيم التحليل النفسي، وإنما يتحرك باتجاه النقد الليبرالي المرتكز على مفهوم الفرد، وحرية الفكر، والتسامح، وفصل الديني والسياسي عن بعضهما البعض".

بيد أنه وكما يقول "جوزيف مسعد"، على أن ما لم يُفكر به في هذه الأطروحات هو أن إمكانية عودة المكبوت، تصف قلق هؤلاء الكتاب أنفسهم، وليس فقط أو بالضرورة، قلق غيرهم من المسلمين والإسلاميين. إذ أن هذه العودة، تفتح من جديد مشهد الصدمة عند هؤلاء الكتاب بديمومة الإسلام لا كدين (religion) فقط في حياة العرب والمسلمين مما يتسبب لكتاب الحداثة العرب ب"الحرج" أو "العار" أمام نظرائهم الأوروبيين، بل وما هو أهم من ذلك، أمام ذواتهم المهزومة. وبالفعل فإن كتابات هؤلاء الكتاب تكشف عن جرح نرجسي عميق يعانون منه كونهم عربًا ومسلمين، وكعرب ومسلمين حداثيين ترعرعوا في عصور تحديثية، هدفت إلى الحداثة كهدف غائي للحداثة، فقد وجدوا أنفسهم فجأة يعيشون في عصر فشل فيه مشروع الحداثة، بسبب عودة الإسلام على شاكلة الإسلاميات.

ودلالة ذلك تقديم التصورات النقدية الجارحة لمسار التحليل النفسي، لا يكمن في تقديم موقف تميز بالقوة والتجديد فحسب، وإنما بإثارة الانتباه إلى أن ممارسة التحليل النفسي في بلدان ذات ثقافة مختلفة كليًا عن الثقافة الغربية، لا يمكنه أن يتهافت بإيمان أعمى وبخطوات مُتسرعة على مجال التحليل النفسي، بغية تطبيقه على حالات محلية، بل عليه أن يعلم أن التحليل النفسي لم يسلم من النقد في عقر داره، أي في الغرب الأوروبي ذاته، وأن الطريقة الأسلم في اعتقادنا، هي الاستفادة من هذه الانتقادات، وأخذها بعين الاعتبار، حتى لا نسقط فيما سقط فيه التحليل النفسي ذاته، وعلى يد أكبر مكتشفيه وأكبر رواده. وهكذا فإذا أصبح التحليل النفسي، محط انتقادات عدة داخل الثقافة الأوروبية، فذلك مدعاة لنا لأخذ الحذر من نظرة اختزالية للرغبة. فمن الواجب ألا نسقط في رؤى اختزالية، كتلك التي سقط فيها التحليل النفسي. وعلينا، أن نتعامل مع الرغبة بعيداً عن كل نقص وسلب، وأن نأخذها في اقتراناتها وبنائياتها الهادفة، لتأسيس مستويات الفرح والإبداع، ولعل الدرس الذي نجنيه من هذا النقد، هو الابتعاد عن وهم "أسطورة الإحالة" القاتلة لكل إبداع، ولكل انفتاح على العالم والحياة.

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٤.

وبالمحصلة فإن المعنى الديني ليس هو نتاج الخوف كما عند "ول ديورانت" (١٨٨٥ – ١٩٨١م)، ولا هو تعبير عن محاولات الحفاظ على المراكز الاقتصادية كما عند "كارل ماركس"، كما أن مردة ليس إلى الطفولية كما عند "فرويد"، فجميعها نظريات متهافتة كونها دعاوى فارغة من الدليل، ظهرت لغايات سياسية، على أساس أنها جميعاً أغفلت أن لنشوء الاعتقاد عللا طبيعية روحية كالفطرة، أو منطقية وعقلية كدلالة العقل الإنساني على وجود قوة عليا عندما يواجه هذا النظام البديع، فهذه العلل ونحوها تكشف أن للاعتقاد جذورا واقعية في العقل والنفس وهي التي دعت الإنسان في عامة القرون إلى الاعتقاد بالعوالم الغيبية غير عامل الخوف من الحوادث الطبيعية المرعبة أو الجهل بالعوامل الظاهرة أو نظرية الاستغلال أو الحالة الطفولية أو غير ذلك من الفروض التي حاكها الخيال الحداثي العلموي وأبطلها المنطق والمجتمع والتجربة.

المبحث الثالث: القراءات الحداثية وتوظيف مناهج اللغة والسيسيولوجيا.

المطلب الأول: في توظيف اتجاهات الهرومنيوطيقا. يلاحظ أن من أهم المنهجيات التي وظفتها الدراسات التاريخية للحداثيين العرب، هي منهجيات علم النص أو "علم النقد اللاهوتي"، كعلم مختص بدراسة النصوص الدينية، لكونه العلم الذي يرتكز على مبدأ التأويل المرتكز بدوره على الاتجاهات البنيوية والتفكيكية والتي يخضع فيها التأويل لذاتية القارئ دون أي اعتبار لمقاصد المتكلم أو الكاتب أو لمغزى النص والخطاب، فهو يتضمن فرضية أنّ الطبيعة اليقينية للخطاب هي طبيعة مفارقة للواقع لا يمكن البرهنة على صحتها وبالتالي فلا معني لاستحضارها عند قراءة النص، ويعتبر هذا الاهتمام هو المجال المعرفي الحديث الذي تطور بشكل كبير مع تطور البحث اللغوي ما بعد حداثي، حيث يظهر اهتمام الأبحاث الفللوجية "اللغوية" في أن النص لم يعد أداة للمعرفة فحسب، بل هو أصبح نفسه ميداناً معرفياً مستقلاً، أي أنه لم يبق كما كان دليلاً يستدل به على حقيقة مسألة معينة، بل أصبح هو نفسه مجالاً للدراسة والبحث تحت تسمية "علم النص". ومن هنا نفهم سرّ كثافة التوظيف الحداثوي للرؤي والإجراءات المنهجية والمعرفية، عند الكُتاب العرب، لمنهجيات الأبحاث الفللوجية، كونها تدل على اجراء منهجي يشير إلى نظرية في التفسير، باعتبار أن القضية الأساسية التي تتناولها "الهرمنيوطيقا" بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص نصًا تاريخيًا، أم نصًا دينيًا[١].

والملاحظ أن توظيف مفهوم الهرمونيطيقيا لقراءة النصوص الدينية بالمعنى المشار اليه، قد ظهر منذ فترة مبكرة نسبياً في أوروبا، اذ بدأ استعماله في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم الخطاب الديني "الكتاب المقدس"، إذ يعود تاريخ المفهوم لها إلى عام ١٦٥٤م، عندما ظهرت أقدم الدراسات التطبيقية وفق الرؤية التاريخية المادية الدهرية المتجلية في العلوم والأفكار الوضعية في نقدها للوحي الإلهي "الكتب السماوية"، ومحاولة إحالته إلى لحظة زمنية تاريخية، لتنزع عنه اليقين لصالح تقديس الإنسان، كما حدث ذلك مع

[١] راجع لتفصيل أكثر، مصطفي، عادل مصطفي، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر "، ص١٤٥.

قراءات الفيلسوف الهولندي "سبينوزا" و"دانييل روجيه" للكتب المقدسة في بدايات عصر التحديث، وما زال مستمرًا حتى اليوم لاسيما في الأوساط البروتستانتية[١]، ويعتبر الكتاب الألمان "شلير ماخر" (١٨٤٣م) و"ويلهلم ديلش" (١٨٣٣م – ١٩١١) و"مارتن هيدجر" و"جادامر"، من أشهر علماء الهرمنيوطيقا.

أما كلمة الهرمنيوطيقا نفسها فهي كلمة مشتقة من الكلمة اليونانية "Hermeneuin" بمعني يُفسِّر أو يوضِّح وعند نقلها الى مجال علم اللاهوت، فإنه يعاد يقصد بها ذلك الجانب من المنهجيات المادية المعنية بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى السياقي الدلالي، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة، وهكذا ارتبط مفهوم الهرمينوطيقا / التأويل للدلالة على معارف حداثية مادية تاريخية ارتبطت في نشأتها بتأويل النص المقدس لصالح القارئ بعيداً عن مقصديه مصدره.

والمعنى أن علم الهرمنيوطيقا يهتم بالكيفية التي ينبثق بها المعنى لدى القارئ وتتولد بها الدلالة في ذهنه، وبالطريقة التي يفهم بها هو دلالة تلك الخطابات، ولذلك فمن هذه الناحية فإن كل النصوص "دينية وغير دينية" تتساوى في الدلالة بالنسبة للقارئ المتحكم في قراءتها، فيكون همّ الهرمنيوطيقيا عندئذ هو البحث عن تشييد نظرية عامة في "التفسير/تأويل" يكون مقدسها هو القارئ بدلاً عن المؤلف ويشمل ذلك كافة النصوص، باعتبار أن هناك قاسماً مشتركاً بين جميع هذه النصوص هو كونها تتألف من نظام لغوي ما، طالما أنها جميعاً في التحليل النهائي متجسدة في اللسان اللغوي البشري. وبهذا الافتراض فإنه يجب عدم النظر الى النصوص من جهة المؤلف ومناحيه في المغازي والمضامين والدلالات كونها مغازي أيدولوجية تتعامل مع فهم النص انطلاقاً مما يطرحه النص من دلالات وتصورات فينحو نحو الخطاء والصواب، الحق والباطل.

اما التبريرات والمصوغات المعرفية لتسوّغ المنهجية الهيرومنطقيا من قبل منهجيات الحداثة اللغوية، إنما يقع بالاستناد إلى نتائج اتجاهات التفكيكية والبنيوية الحديثة ونحوها من نتائج العلوم اللسانية، وبالخصوص من خلال النظر الى طبيعة اللغة، كون اللغة من منظور علم اللسانيات مرتبطة بالثقافة لا تنفك عنها، فالإنسان حينما يفكّرُ يفكّرُ بلغة معينة، وما دام كذلك فهو محكوم بالمحيط الثقافي لتلك اللغة، ولكن الثقافة تتطور بخضوعها لقانون التطور الذي تخضع له سائر الكائنات عند النظر إليها ككائنات مادية، ومن ثم فإنها تصبح مع الزمن تاريخاً، وهكذا فإنه مادامت اللغة تتطور فلا بدّ من مراعاة هذه الخاصية فيها، عندئذ يقع النظر إلى طبيعة الخطاب اللغوي من جهة علاقته باللغة والثقافة، وعلاقته بالنصوص الأخرى، من جهة، وتوظيف مناهج البحث العلمي واللغوي التفكيكية في دراسة سائر النصوص من جهة ثانية.

ومن هذا المنظور كان "هيدجر"[١]، يذهب إلى أن اللغة هي بيئة الوجود، فهو يرى أن المشكلة تتعلق بتقاليد المعرفة التي حُجب بها البشر عن حقيقة الكينونة، وهو يرى أن "التقاليد تأخذ ما توارثناه وتسلمه إلى ما لا يحتاج إلى برهان،

[١] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٣٧.

إنها تحول بيننا وبين تلك المنابع الأولى التي جاءت منها جزئياً المقولات والمفاهيم التي نتوارثها، وهي في الواقع تدفعنا لنسيان أن لها تلك الأصول، وتجعلنا نفترض أن ضرورة العودة إلى مصادرها أمر لا نحتاج حتى إلى فهمه.

وعلى هذا الأساس فإنه ينتهي إلى أن تلك التقاليد الحاجبة تحتاج إلى عملية تدمير، حيث أنه "إذا كان لتاريخ الكينونة أن يصبح شفافًا، فإنه يجب هدم تلك التقاليد الجامدة، وإنهاء عمليات الإخفاء التي تتسبب فيها، ونحن نفهم ذلك بمعنى أننا إذا كنا سنعتبر مسألة الوجود مدخلاً فإن علينا أن ندمر المحتوى التقليدي للمعرفة القديمة، إلى أن نصل إلى تلك التجارب الأولى التي حققنا فيها أدواتنا الأولى لتحديد طبيعة الوجود".

وهكذا فإنه ومن هذا المنطلق يتم استبدال سلطة المؤلف بعد "تدميره" بدلاً عن إعادة "تحريره" وإعادة "معرفته"، بسلطة لا تقل عنه خطورة، إنها سلطة القارئ، لكن ليس أي نوع من القراء، بل "القارئ الحداثي المتفوق" الذي بإمكانه ممارسة العنف على النص لإخضاعه، في حالة انسجام عقلاني مع حالة ما بعد الحداثة بانتزاع المعنى من كلماته، بتعبير "هيدجر"، وهي نتيجة حتمية للفراغ الذي تركه غياب كل من النص والمؤلف وانتفاء القصدية، عندها يكون الحضور الوحيد فيما يخص مسألة القراءة والفهم "الهيرونطقيا" هو حضور سلطة القارئ، وعندها ينفتح النص أمام لانهائية المعنى، بل الى إعدامه اذ لا معنى حقيقي، ولا تفسير معتمد، ولا قراءة موثوق بها، بل إن كل قراءة هي إساءة قراءة، وما هو مركزي في قراءة ما يصبح هامشياً في القراءات الأخرى، والعكس صحيح أيضاً مما فتح الباب وعلى مصراعيه أمام عدمية المعنى.

وهكذا تظهر أهم اهتمامات المناهج الحداثوية في ميدان فلسفة اللغة، من خلال مدارس البنيوية والهرميونطيقا، فإذا كانت الفكرة البنيوية تدور حول وظيفة اللغة، كونها تصنع موضوعاتها الخاصة بها إلا إنها قد تورطت في نظرية منفصلة في المعاني لصالح القارئ، لكون أن المعنى لا يأتي بأية حال من الأحوال عن العلاقة بمصدر أو مقصد خارجي، لأنه ليس هناك شيء مطلقًا بإمكاننا البحث عنه ليضمن لنا المعنى، أو ليؤكد لنا أننا على حق، وبذلك اتسع مفهوم الهرميونطيقا في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعًا لتشمل كافة رؤية الإنسان للعالم، وبنية سائر العلوم الوضعية كالعلوم الاجتماعية والتاريخ والقانون وعلم الاجتماع والأنثروبولوجي وفلسفة الجمال والفنون والنقد الأدبي والفولكلور ... الخ.

ومن الواضح أن الفكر الحداثي ما بعد حداثي قد انتبه أخيرًا إلى أن مجرد وجود أي إحالة خارج البنية تضمن المعنى أو المنطق أو إمكانية اليقين المعرفي فإن ذلك سيؤدي الى التسليم بوجود الله سبحانه إذا ما تعلق الأمر باللاهوت، وهو الأمر الذي يعاند الاتجاه المادي العدمي في رفضه، ومن ثم كانت هذه النهاية الحتمية لفكره متمحورة حول الرؤية التفكيكية التي تقضي على المعنى الإنساني بعد أن تم القضاء على الإيمان بفكرة الاله الضامن للمعنى، ذلك إن مفهوم العلاقة مع النص يعني ضمنًا وجود شيء ما مدلول عليه، كما يشير مفهوم البنية إلى وجود شيء ثابت

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، إبراهيم، أحمد إبراهيم، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، الدار العربية للعلوم "ناشرون"، ط١، ٢٠٠٨م. ص٣٤.

ومنتظم، أما اتجاه ما بعد البنيوية فإنه يتخلى عن هاتين الفكرتين، ويقول إن هناك مستوى واحدًا فقط هو مستوى السطح، وليس ثمة أعماق خفية في الحياة، ومستوى السطح في صورته الأولية يتسم بالفوضى واللا معنى، أي: أنه لا يقر له قرار.

في هكذا سياق اشكالي وعدمي توظف اتجاهات الحداثية العربية مناهج الحداثة في مجال دراسة النصوص اللغوية "الهيرومنطقيا"، كمناهج تفكيكية لسائر النصوص بما في ذلك الخطاب الديني الذي يعد عندهم مثله مثل غيره من النصوص اللغوية، ويُطبق عليه من ثم جميع قوانين اللغة "الهيرومنيوطقيا" وقواعدها، ما دامت اللغة وفقاً لهذا المنظور في تطور مادي حتمي، فإن الماضي يصبح مع التطور تاريخاً، فكذلك الأمر بالنسبة للنص الديني في نظر الزعم الحداثي، فإنه يعُدّ نصاً لغوياً تشكّل في الثقافة، واكتسب سلطته في الواقع، وأُضْفيت عليه اليقين بالتطور والتعاقب والتقادم التاريخي، إذ أنه لم يكن مقدساً في ذاته أو لحظته التاريخية الأولى، وعدّت المناهج اللغوية "الهيرومنيوطقيا" هي المناهج الكفيلة بفضح النص الديني بإثباتها لخاصية التطور المزعومة في الخطاب الديني، وهو ما يتطلب من الناحية المعرفية ضرورة نزع صبغة اليقين عن النص الديني، إذا ما أُريد أن يُدرس دراسة علمية "تحققيه" "دهرية" حسب دعوى الزعم الحداثي، وتحويله من مجال الدراسات الدينية العقدية الى مجال الدارسات اللغوية الفللوجية، طالما كان السبَّاقون إلى طرق هذه المواضيع هم علماء اللغة، فهو إذن علم يُوظف لنزع صبغة الوحي واليقين عن النص الديني، إذا ما أُريد أن يُدرس دراسة علمية حسب دعوى الزعم الحداثي ... الخ.

وهكذا فإنه ومن وراء هكذا خلفية إشكالية نجد الخطاب الحداثي لدى الكُتاب العرب يستدعي معنى الأنثروبولوجيا الثقافية بوصفها فضاءً معرفياً يُستعان به في بيان علاقة النص بالثقافة، ويوظف آلياتها لمعرفة طبيعة علاقة النص باللغة، فيدرس الخطاب الإلهي مثل دراسة أي نص بشري، أي خلافاً للقراءة التي أرسى قواعدها العلماء المسلمون "الاصوليون أو اللغويون أو المقاصديون" وحددوا آلياتها، ودعوا من ثم إلى ضرورة تمرير القراءة الحداثية للعدمية في فهم الوحي الإلهي، أما سبيل الى تحقيق هذه الغاية المنشودة، فإن الزعم الحداثي يدعو إلى تطبيق التوجهات التفكيكية على النصوص الإسلامية المقدسة، الوحي الإلهي في الأساس، وسائر العلوم الإسلامية الأخرى بالتبعية، والى إعادة قراءتها على إنها نصوص تاريخية منفصلة عن مصدرها، متوسلاً بعلم الهيرمنيوطيقا لينتهي الزعم الحداثي وفي المحصلة الأخيرة الى جعل الوحي الإلهي عبارة عن نص لغوي بشري أو هو عبارة نصّ إلهي لكنه محكوم بسقف التاريخ والثقافة العربية الجاهلية واكراهات اللغة واللسان العربي الذي نزل عليهما.

ومن هنا راح أكثر الكُتاب العرب وضوحاً في محاولتهم ربط مصدر وافق النص الديني ببيئته الثقافية، من خلال زعمهم بأن الخطاب الديني نص تشكَّل في الثقافة، ثم ساهم لاحقا في تشكيلها، محاولين في ذلك ربط الوحي الإلهي، والنص النبوي، بالبيئة الاجتماعية وبظواهرها، لاسيما ظواهر الشعر والسحر والسجع والكهانة والعرافة، أي بربطه

بغيره من النصوص البشرية الأخرى مثل النص الشعري بوصفه ديوان العرب، وروح البيئة الثقافية التي شهدت نزول الوحي الإلهي، لينتهوا الى عدّ الوحي الإلهي نصاً لغوياً كسائر النصوص البشرية الأخرى.

ونخص بالذكر هنا "طه حسين"، الذي يُعدّه "أبو زيد" رائد الحداثة العربية في التاريخ العربي الحديث، وأعتبره الفدائي الأول، كما عده "أركون" من الذين فرضوا أسلوباً لا يرضخ للتزمُّت، ولا للحشوِ، بإخضاع تراث الماضي لفحصٍ انتقاديّ، حتى يُعاد ربطه بالميثي والأسطورة والثقافة حتى يتم فضح التمويه، وإعادة الآفاق التاريخية الصحيحة. كون كتابات "طه حسين" كبير الكُتاب العرب الذي علمهم الاسقاط والتلاعب، لا سيما في كتابه في الشعر الجاهلي، وكما رأينا ينتهي إلى أن الشعر الجاهلي لا يمثل حياة العرب قبل ظهور الإسلام، أي لا يمثل الحياة التي عاش فيها الرسول صلى الله عليه وسلم قبل الرسالة بمالها من جوانب وأجواء، إذ هو شعر مصطنع مفتعل ولذا لا يعبر عن حقائقها ولا عما دار فيها، فهو في جملته يعبر عن حياة جاهلية فيها غلظة وخشونة، وبعيدة عن التمرس السياسي، والنهضة الاقتصادية أو الحياة الدينية الواضحة. مع أن حياة العرب في الجاهلية كانت حياة حضارية[1].

والمعنى أن الشعر الجاهلي لا يصح أن يكون مرآة صافية للحياة الجاهلية، وهي الحياة التي نشأ فيها الرسول صلى الله عليه وسلم وقام بدعوته، وكافح من أجل هذه الدعوة فيها، فالشيء الذي يعبر عن هذه الحياة تعبير صدق، وموثوق به كل الثقة، هو القرآن، بما يعنى أن القرآن انطباع للحياة القائمة في وقت صاحبه، وهو النبي، ويمثل بذلك بيئة الخاصة في خصائصها العقدية واللغوية وعاداتها الاجتماعية واتجاهها الثقافية في الحياة، وبالمحصلة الأخيرة فإن الإسلام عبارة عن دين محلي لا إنساني عالمي قيمته وخطره في هذه المحلية وحدها، قال به صاحبه! تحت التأثر بحياته التي عاشها وعاش فيها، ولذلك يعبر تعبيراً صادقاً عن هذه الحياة، أما أنه يمثل غير الحياة العربية، أو يرسم هدفاً عاماً للإنسانية في ذاتها، فليس ذلك الكتاب. إنه دين بشري وليس وحياً إلهياً[2]".

كما تتم الإشادة والاحالة الى "أمين الخولي"، كونه قام بتوظيف منتجات الثقافة الغربية وبخاصة تراث التأويل في الهرومنيوطيقا وذلك من أجل إخضاع النص للعقل، فهو يرى أن الشخص الذي يفسر نصاً يلون هذا النص ولا سيما النص الأدبي بتفسيره له، وفهمه إيَّاه، إذ إن المتفهم للعبارة هو الذي يحدد بشخصيته المستوى الفكري لها، وهو الذي يعين الأفق العقلي الذي يمتد إليها معناها ومرماها، يفعل ذلك كله وفق مستواه الفكري، وعلى سعة أفقه العقلي، ولا تمكنه مجاوزته أبداً، فلن يفهم من النص إلا ما يرقى إليه فكره، ويمتد إليه عقله، وبمقدار هذا يتحكم في النص، ويحدد بيانه [3].

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، الأستانبولي، محمود الأستانبولي طه حسين في ميزان العلماء والأدباء، ص ١٢٩.

[2] راجع لتفصيل أكثر، البهي، محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ١٨٦١٨٧.

[3] راجع لتفصيل أكثر، الخولي، أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥م، ص ٢٢٣ ٢٢٤.

عندئذ يرتكز "الخولي" على اعتبار الأهمية للجانب اللغوي، والجانب النفسي لمبدع النص الأصلي، وفي هذا يبدو "الخولي" متأثراً بـ"شيللرماخر" الذي تقوم رؤيته التأويلية على أساس أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، وبالتالي فهو يشير في جانبه اللغوي إلى اللغة بكاملها، ويشير في جانبه النفسي إلى الفكر الذاتي لمبدعه، والعلاقة بين الجانبين عند "شيللرماخر" علاقة جدلية، وكلما تقدم النص في الزمن صار غامضاً بالنسبة لنا، وصرنا أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم، وعلى ذلك لابد من قيام علم أو فن يعصمنا من سوء الفهم ويجعلنا أقرب إلى الفهم، وينطلق "شيللرماخر" لوضع قواعد الفهم من تصوره لجانبي النص اللغوي والنفسي، ويحتاج المفسر للنفاذ إلى معنى النص إلى موهبتين، الموهبة اللغوية، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية، فالموهبة اللغوية، وحدها لا تكفي لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الإطار اللامحدود للغة، كما أن الموهبة في النفاذ إلى الطبيعة البشرية لا تكفي لأنها مستحيلة الكمال، لذلك لابد من الاعتماد على الجانبين [١].

وهذا ما انتهي إليه "أبو زيد" الذي يقول: تعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند "جادامر" بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في التراث الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن[٢]. فبالنسبة لـ"أبي زيد"، فإن هناك حقيقتين تجعل توظيف مناهج الفللوجيا ضروريان، الأولى: أن الإسلام يقوم على أصلين هما: القرآن والسنة. والثانية أنّ هذه النصوص لم تُلْقَ كاملة ونهائية، بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عاماً. يقول: إن الحقائق الأمبيريقية المعطاة عن النصوص تؤكد أنه نزل مُنجَّماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضاً أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها. فهو يرى أن كون النصوص الدينية ما هي إلا عبارة عن أبنية لغوية، فإن ذلك يعنى – ومن الطبيعي– أن تصوغ النصوص علاقة الله والإنسان من خلال الثنائيات اللغوية/ الاجتماعية، إن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية"[٣].

بما يعني أن الوحي الإلهي عند "أبي زيد" سيعد في الأساس نص لغوي ومنتج ثقافي، بما يعنى أنه مشروط ومحدد بأفق ثقافي معين وبنظام لغوي محدد، يقول: إن الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول، وليس اختيار اللغة لوعاء فارغ وإن كان هذا ما يؤكده الخطاب الديني المعاصر، ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه، وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع ... طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة، إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر وأن النص كله لا يدل إلا من خلال النظام اللغوي الخاص بالمخاطبين. ودلالة ذلك أنه ومن خلال ربطه

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات، مرجع سابق، ص ٤٤–٤٩. وراجع لتفصيل أكثر، أبو زيد، نصر أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي ط١، ١٩٩٥م، ص ٩٦١١٥، وراجع لتفصيل أكثر، أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، ط٣ ، ١٩٩٦ انظر ص ٢٤٢٧ ٦٧.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، أبو زيد، نصر حامد أبو زيد إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠١م، ص٤٩.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء وبيروت. ط ٣، ٢٠٠٧. ص ١٣٢ ١٣٤.

لطبيعة الوحي الإلهي باللغة اللغة العربية فقد عُدّ النص القرآني نصاً لغوياً، شأنه في ذلك شأن سائر النصوص اللغوية، لا يمكن فهمه، أو تحليله ودراسته، واكتشاف قوانينه الخاصة أو الذاتية، إلا من خلال اكتشاف قوانين الرؤية التاريخية المادية، أي قوانين اكتشاف النصوص في لغة معينة وفي إطار بيئة ثقافية خاصة[١].

وبناء على ما سبق نلاحظ أن النظرة اللغوية بحسب توظيفها الحداثي عن "أبي زيد" تهدف إلى اثبات بشرية الأحداث الدينية وعلى وجه الخصوص الوحي الإلهي وإلغاء بُعدِه الإلهي، ونفي المصدرية الإلهية عن النص الديني. يقول عن الوحي الإلهي: "إنه نص بشري، وخطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً ... فالقرآن في حقيقته منتَج ثقافي، تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً ... فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً. إن الوحي الإلهي منظومة من مجموعة من النصوص، وإذا كان يتشابه في تركيبته تلك مع النص الشعري كما هو واقع من المعلقات الجاهلية مثلاً، فإن الفارق بين القرآن وبين المعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكوين النص القرآني.

وبذلك ينقل "أبو زيد" المعركة مع القرآن الكريم إلى نهاياتها يقول: بأن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي[٢] ، ... أن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات[٣]. ومن ثم – ومن منطلق علم الهرمنطيقا – فإن "أبا زيد" يطالب بالتحرر من سلطة النصوص وأولها القرآن الكريم الذي قال عنه: القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة [٤]، لقد صار القرآن هو نص بألف ولام العهد ... هو النص المهيمن والمسيطر في الثقافة [٥] فالنص نفسه أي القرآني ؤسس ذاته دينًا وتراثًا في الوقت نفسه[٦]، ... ويقول: مطالبًا بالتحرر من هيمنة القرآن: وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورًا قبل إن يجرفنا الطوفان[٧].

وحتى لا يجرفه الطوفان فإنه لا مفر له من تمرير تطبيقات الهرمنيوطيقا الباطنية العلمانية الاسقاطية على دلالة سياقات الوحي الإلهي بإعطائه مضامين مجازية تنكر وجود الله وتنفي ما أثبته القرآن من حقائق، لأن الهدف من الهرمنيوطيقا عنده هو: أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة الأكثر إنسانية وتقدمًا، مع ثبات مضمون النص، لأن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص٢

[٢] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٢٤.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص١٤٥.

[٤] راجع لتفصيل أكثر، أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، مرجع سابق، ص١٩.

[٥] راجع لتفصيل أكثر، أو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص٢٧.

[٦] راجع لتفصيل أكثر، أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، مرجع سابق، ص١٦.

[٧] راجع لتفصيل أكثر، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء وبيروت. ط١، ٢٠٠٧. ص١٤٦.

مجازية[1]، وهو التحليل الذي يدخله في تناقض أساسي مفاده كيف يكون ثبات مضمون النص مع تغيير مضمون النص ؟.

ولكن "أبو زيد" لا يعبأ بالتناقضات طالما الغرض هو التوجهات العلمانية المسبقة لا الحقائق العلمية، عندما نجده يستمر في توظيف أدوات علم الهيرومنطيقيا كنقطة انطلاق لتأويل الوحي الإلهي، طالما انها تحقق له هدفه العلماني بعمده الى نزع المضمون المتعالي عن القرآن الكريم، وتضمينه ما يشتهي ويستطبن من رؤية مادية علمانية للوحي والحقيقة والتاريخ، فيكون كل الغيب بالنسبة له بما في ذلك اليوم الآخر تصورات أسطورية، وليست حقائق في نفس الأمر: فقد تعجب كيف أن المسلمين ما زالوا يؤمنون باللوح المحفوظ والله بعرشه وكرسيه وجنوده الملائكة، وبالإيمان بالشياطين والجن والسجلات التي تدون فيها الأعمال. يقول: والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط ... إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية. وتعجب من الإيمان بحرفية الدلالات التي وردت في النصوص الدينية عن الله كالعرش والكرسي والملائكة، وما ورد عن الآخرة كالصراط والحوض وعذاب القبر ومنكر ونكير، وما ورد عن المسيح الدجال وغير ذلك من أشراط الساعة، في حين هي لا تعدو في نظره مجازا وليس حقائق موجودة ... إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية[2]، فهو يحذف وينفي هكذا مضامين وحقائق قرآنية ويجعلها أسطورية، كونه لا يستسيغ ما سماه ظاهرة الوحي ظاهرة النص وفوقيته وثوابته التي نبذها لينكر هذه الحقائق الغيبية جميعاً ويعتبرها مجرد أسطورة ومجاز لا أكثر.

والملاحظ أن "أبو زيد" لا يمل من ترديد مقالات "ماركس" التي تنتهي الى كون الأفكار والتصورات والاعتقادات مجرد انعكاس للأوضاع الاقتصادية، لكون أن الحرمان والعجز والقهر والخوف هو الذي ولّد عند الإنسان البدائي فكرة الله والتدين عموما، والذي تطور عبر الزمن من الخرافة إلى تعدد الآلهة إلى التوحيد. وقال: وبهذا نصل إلى نتيجة أخرى، وهي أن يريد الكشف عن زيف التعالي الذي أضيف إلى الظواهر المادية ... [3]. بما في ذلك الله نفسه "سبحانه" يعد أسطورة عنده وهو المعنى الذي انتهي إليه "إلياس قويسم" تبعاً لـ" أبي زيد" فهو مجرد مجاز وأسطورة يتوهم الإنسان الخرافي وجوده.

يقول: بمعنى أيّ العالميْن "عالم الإله" أو "عالم الإنسان–الهنا" يمثّل الحقيقة والآخر يمثّل المجاز ... ويقول: واعتبار العالم الفوقي الكامن في الوعي عالما مجازيا ... ويقول: هذا يؤكد التصور الجديد القاضي بإقرار الوجود في الـ "هنا" لا في عالم آخر غير عالمنا هذا، فـ"أسطورة" العالم الفوقي وجب تجاوزها، لأن حركة التشخصن ... تحوّلنا من التفكير في تعال، دون التجاء إلى عالم الغيبيات ... وحسب "إلياس قويسم" فإن العلمانية عادة ما تهدف إلى تحويل الإلهيات إلى

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، أبو زيد، المرجع السابق، ص١٣٣.

[2] راجع لتفصيل أكثر، أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، مرجع سابق، ص ١٣٥ ٢١١.

[33] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، نفس الصفحة.

إنسانيات واللاهوت إلى أنثروبولوجيا والانخراط في نسق تأويل العقائد على أساس أنها جهد من الإنسان لتجاوز اغترابه في هذا العالم فيخلق في شعوره كائنا من داخله لا آتيا من الخارج المتعالي، ويضفي عليه صفات الكمال التي يفتقر إليها، ومن ثم يحوّل الإله من ذات مشخصة لها وجود مفارق للوعي إلى مجرد حضور معرفي يجسد جهد الإنسان للوصول إلى النموذج أو المثال الذي يطمح إليه، فالله صنع بشري محض يهدف به لتجاوز اغترابه في هذا العالم فيخلق في شعوره كائنا من داخله لا آتيا من الخارج المتعالي. بمعنى كما يقول "إلياس قويسم" عن صديق دربه "أبي زيد" أن الأشياء المؤلهة ذات أصول واقعية – طبيعية، والناس بوهمهم "يُغدقون" عليها صفة التعالي واليقين ... فلا وجود لإله مفارق، وإنما الإنسان هو الذي يخلق الإله ويصبغ عليه رداء التعالي والتقديس[1].

وبهكذا اسقاط وتدليس مفضوح يفرغ "أبو زيد" وتلميذه "قويسم" مضمون الوحي الإلهي الغيبي، ويعطي دلالات ومضامين باطنية مادية علمانية أخرى، يزعم أنها الوعي بالتاريخ والعالم والنصوص! يقول "أبو زيد": وعي ينقل الثقافة، كما نقل المواطن من حالة إلى حالة، ومن مرحلة الوعي الديني الغيبي الأسطوري إلى مرحلة الوعي العلمي[2]، وهو هنا يعطي للنظرية المادية التي تنكر الله سبحانه وتعالى وترفض الوحي الإلهي، يعطيها صفة العلمية والهيمنة على الدين، ويريد أن ينقل الثقافة الإسلامية والحقائق الإسلامية إلى حالة أخرى مغايرة لها تمامًا، حالة الوعي المادي الذي أدى في عالم الغرب إلى فصل الإنسان عن الله سبحانه وعن الأخلاق وأنزله إلى مرتبة داروين الحيوانية وحلل نفسيته بأنها حيوان أشد ولوغًا في الجنس من الحيوان، كما يرى امامهم فرويد. والواقع أن هذا الوعي الفارغ في حكمه على الحقيقة الدينة يؤدي إلى اعتبار أنه ليس للإنسان مرجعية خارج حدود نفسه، أي إقامة الإنسان نفسه مرجعًا بدلاً من الله، وراحوا ينظرون إلى الدين على أنه أسطورة.

وهكذا فإن "أبو زيد" وبعدما عمد الى حجب حقيقة الوحي والنبوة والحقيقة بتأويل مادي "راهن / معاصر" بتوظيف نظرية تفسير مادية من نظريات المادية العدمية، ترمي الوحي الإلهي بأن له مستوىً لغوياً رمزياً سطحياً مزيفاً يحوي داخله من مستويات المعنى الباطن، ما يزيله ويكشفه وذلك بتفسيره تفسيراً مادياً كأي ظاهرة مادية ينفي الغيب الحق كما تنفى الخلق الحق، لتظهر إسقاطيه "أبو زيد" الباطنية العلمانية التي تحاول تفريغ حمولتها المادية داخل النصوص فتخفي وتعزل حقائق لا يمكن انكارها، كونها الحقائق الإعجازية والمادية والتاريخية والغيبية والنصية المسطورة والمكتوبة، بمحاولة مكشوفة لإخفاء المصدر الإلهي للوحي الإلهي، كونهم لو اثبتوه لانهارت ادعاءاتهم الفارغة من أساسها.

وبذلك تتضح ابعاد الاستراتيجية الإسقاطية باستدعاء فرع معين من علوم اللغة، أعنى فرع "الهيرمنيوطيقا" من جنبات فلسفة اللغة، كونه الفرع المادي المعني بالمعنى الذي يتبادر لذهن القارئ لا بالمغزى والدلالة التي تخص المؤلف، وكأداة

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، قويسم، الياس قويسم، استبدال هويّة النصّ القرآني: من القداسة إلى التاريخيّة.. قراءة في فكر أبو زيد. www. almultaka. Net، ص ٤٥. وما بعدها.

[2] راجع لتفصيل أكثر، أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، مرجع سابق، ص٤١.

توظَّف في مجال علاقة الرؤية التاريخيّة المادية بدراسة النصوص الدينية، اذ في ضوء فلسفة اللغة في منظورها المادي يمكن الكشف عن طبيعة اللغة ومدى صلتها بالفكر والثقافة، ومعرفة الأسباب التي صارت بها اللغة العربية نموذجاً مطلقاً، باعتبار أن هذا التصور في نظر الحداثيين هو الذي قضى على حرية الفكر في الفكر الإسلامي، وهو الذي جعل من اللغة وحياً موحى، وقضى على معطياتها المادية التاريخية، ومادام الوحي الإلهي في الاعتبار الحداثي نصاً لغوياً، فإنه ومن خلال توظيف فلسفة اللغة يمكن الكشف عن مدى تاريخيته، لأن فلسفة اللغة تقضي بأن اللغة إبداعٌ إنسانيٌّ، لا وحي، وحتى يتحقق هذا المقصد نجد دعوة الزعم الحداثي إلى ضرورة امتلاك أكثر من لغة، والقراءة بهذه اللغات المتعددة.

ومن هنا نجد أن مناهج ما بعد البنيوية التفكيكية "الهيرمونطيقيا" لدى الكُتاب العرب لا تحسن الإنصات لنبض الوحي، بقدر ما تمارس لعبة الاسقاط والتحكم والأيديولوجيا ولعبة "المراوغة"، فهي تتحدث عن الوحي بالوكالة، وهي مراوغة لا ينطق فيها الوحي بقدر ما يتم تحريفه وقمعه بعنف تحت سلطة مناهج قهر ذاتية للقارئ جاهزة ومفروضة، مناهج عاجزة عن إمداد المتلقي بقواعد للتحليل والتفكير، وهي تأويليه يجب تجاوزها الى ما يمكن تلخيصه في مقولة "تجاوز رؤية ما بعد البنيوية التفكيكية للنص الى تأويليه دلالة سياقات الوحي" كونها يظهر على هيأة رؤية قرآنية تكون بديلةً للرؤية العدمية الحداثوية المادية الهيرومنطقية ... الخ، لكونها تخفق أو هي وعن عمد لا تريد الظفر بالمعنى النهائي للوجود والحقيقة ضمن عوالمها الخاصة، على عكس ما تفعل الرؤية القرآنية للحقيقة مستوعبة في ذلك للرؤية الجمالية والفلسفية والتاريخية والطبيعية ... الخ، وتتجاوزها إلى أفق المتعالي والنهائي.

والحقيقة إن المستفيد الأول من نوع التأويل الباطني العلماني ما بعد الحداثي هو المتلقي المحرف وليس أي متلقي آخر، بعدما انتقل الاهتمام من منزل الوحي إلى القارئ ومن الارتباط بالمعنى السياقي إلى الإيمان بالمعنى الذاتي ونسبيته الحادة، ليتم تحطيم السياق القرآني والعقلي الذي تحاكم إليه التأويلات وتقوم مقامَه مرجعيات متعددة بتعدد الذوات المؤولة، وهي حالة فوضوية تسود لحظة انهيار الأسس العقلية المشتركة في الحضارة، وتسود عندها النزعة الفردية، فتبدأ المذاهب الكبرى في الثقافة في التفكك لتحل محلها المذاهب الفردية، فيروح كل فرد ليختار لنفسه ما هو صالح وما هو غير صالح، مما يؤدي إلى الاسقاط والتناقض والعدم.

باعتبار أن دلالة الوحي تتغير حسب الأحوال النفسية للقارئ الواحد، لا العكس، بحسب الفروق بين الأفراد وتبعاً للبيئات الثقافية والحضارات والعصور، وقد يأخذ المعنى الواحد معاني مختلفة اختلافاً كلياً طبقاً لمراحل العمر الواحد، وطبقاً للتجارب المكتسبة حتى ليبدوا الوحي متساوقاً وتابعاً لتطور الفرد في مراحل عمره، وكأنما المراد من مستويات الوحي أن تتطابق ولحظات الشعور الإنساني مهما كان، فالوحي إذا حامل للخبرة، والقراءة خلق جديد له، واكتشاف لأبعاد ربما لم تكن مقصودة في تنزله الأول.

وبالمحصلة فإن المنحى الحداثي المعاصر الذي يعدِ الوحي الإلهي، مصدراً رمزياً يستند إليه كل قارئ في دفاعه عن أفكاره وتصوراته هو في التحليل النهائي منحي عدمي يؤكد قبول القرآن الكريم لكل التأويلات، وفتح الباب أمام هيمنة التصورات الشكية، وتسرب مقولات الاستقلال الدلالي للوحي الإلهي، وانفتاحه لكل القراءات وحرية المتلقي في تحطيم سياق الوحي لصالح سياقه الخاص، لتظهر اوجه الإشكالية فيها كونها محاولة لمقاربة تأويل الوحي الإلهي وفق آليات منهجية تتسم بالتوتر والنسبية والسيولة والفوضى والعدمية ولا تعرف أي مقدار من مقادير الثبات والنظام كشرط منهجي وعلمي معروف، كما يظهر وجه الاشكال في السعي الحثيث نحو إيجاد سلطة بديلة ترتكز في مرجعيتها إلى فهم الوحي الإلهي من خارجه، وبعيداً عن تصوراته هو لنفسه في تأويله كوحي الهي، ويتم ذلك عادة باستدعاء حقل اللسانيات كفاعلية تأويلية قائمة على الأسطورة والرمزية والتاريخية ومسكونة بطابع السيولة الدلالية التي من شأنها أن تحرر القارئ من إسار سياقات الوحي بما يجعله على المحك في علاقته بالوحي الديني، ذلك النص الذي ينبغي أن يتسم دوما بدرجة ما من الثبات والوضوح في الدلالة.

والواقع أن المؤول الحداثي الذي لا يحتاج إلى فهم المعنى السياقي، فهو لا يحتاج ليذهب إلى تركيب وتحليل عقلي للوحي ليفهم معانيه السياقي، بل هو يؤول الوحي في غمضة عين يفهم معناه ويستعمله بوصفه حجةً، فالوحي بهذا المعنى ليست له محكمات، بل هو مجموعة من المتشابهات يقرأ كل عصر فيها نفسه، ولأن عملية التأويل بهذا المعنى ليست سوى التطابق بين الوحي باعتباره دلالة متشابهة أبداً ومتشكلة وفقاً لطبقات الشعور لدى المؤول، فإنه لا يوجد تأويل خاطئ بل يوجد تأويل قصدي.

وفي هكذا حال فنحن يجب ألا نتحدث عن قراءة حداثية عدمية بديلة عن قراءة دلالة سياق الوحي، فنحن حينما ننفتح على التأويل العقلي، فإننا نحترم دالة الوحي، فنحن دلاليون بامتياز، لأننا نحسن الإنصات للوحي، ولكن هؤلاء الذين يدعون إلى الالتزام بالفهم الحداثي للوحي ويدعون إلى إيقاف الاجتهاد بحجة أن الوحي قابل للموت، فإنهم يحاصرونه بلعبة الفوضى والعبثية، لأن دعاة الالتزام بالتأويل الحداثي ليسوا أنصاراً حقيقيين للحقيقة ولا للعقلانية، بل هم أعداؤهما الحقيقيون، لأن دعوة التأويل السياقي، دعوة إلى الالتصاق بالوحي، وفي ذلك تجاوز لدعوة الحداثية العرب، القاضية بتقبل الوحي خالصا كما هو، وطرد المغزى نهائياً. وهو المنحى الذي أدى إلى عدِّ الكلام القرآني نفسه، مصدراً رمزياً تستند إليه كل فرقة في دفاعها عن أفكارها وتصوراتها حتى ظهرت في فكرنا الإسلامي المعاصر كآراء عدمية تؤكد قبول القرآن الكريم لكل التأويلات، ففي العصر الحاضر هيمنت التصورات الشكية، وتسربت إلى الفكر النقدي الإسلامي مقولات الاستقلال الدلالي للوحي، وانفتاحه لكل القراءات وحرية المتلقي في تحطيم سياق الوحي لصالح سياق المتلقي.

والواقع أن هذه الفروقات الأنطولوجية والمعرفية والمنهجية الجوهرية بين النظرتين هي منطقة الخلاف الرئيسة بين تأويلية "المعنى "التوحيدية" التي ندافع عنها وبين تأويلية "الحداثة البعدية" العدمية، أي في الموقف من تعريف معني الحقيقة

نفسها، فما تروج له تأويلات الحداثة البعدية، تنتهي إلى عدميتها، بمعنى المطابقة التي معيارها الفهم ومحورها الذات وينبغي على المعنى الخارجي أن يتعدل وفق بنية الفهم بما هي بنية ذاتية. والحقيقة انهم لا يدركون أن المعنى المراد موته "الكلام الإلهي" والذي هو أساس كل معنى دلالي، ليس عرضه للموت لكونه وحياً متعالياً ومتجاوزاً، بسر إعجازه الخالد، فهو لا يستنفذ أغراضه، فالمحكم فيه يفعل فعله في الواقع والمتشابه منه ينتظر دوره في مقبل الظروف والأيام.

وفيه ان مفهوم المغزى هو مفهوم سابق عن الفهم وتجلياته، ويكون تجليه من خلال السياق بوصفها الدلالة السابقة عن فعل القراءة والتأويل، والتي ترشد إليها "مقاصد" المتكلم الحكيم من خلال كلامه الخبير، فيكون الحكم والمرجع هو قصد المتكلم، ومن ثم فإن الحقيقة ليست بناء يبنيه الذهن بالمعنى بعد الحداثي، وإنما هو معنى يتلقاه من الهدى الإلهي، فتكون القراءة ضرب من معاودة الالتقاء بالمعنى الأصل، والحقيقة تكون عند المطابقة بين محتوى الذهن من جهة والمعنى المقصود المراد المعبر عنه في وحي الله من جهة ثانية، وهذا يعني بالطبع إنه ينبغي على الذهن في كل مرة، أن يعدل نفسه بحسب سياق هذا المعنى أو ذاك كونه معنى متعال خارج عن الذات الإنسانية.

وعندئذ فإن عملية الاستهداء بدلالة الوحي أعنى عملية التأويل التوحيدي من الوحي، تعد هي عملية في حقيقتها عملية "تبيئة" دلالة معنى الوحي في التاريخ والطبيعة وعالم الروح ... الخ، وهي من ثم تعد وظيفة القراءة والتأويل بامتياز، فعملية تحويل دلالة الوحي إلى حدث تاريخي، وطبيعي، وروحي، يندرج ضمن سياق تاريخ "تجليات" الوحي الإلهي، كما يندرج في تاريخ سجل تأويلاته. وهكذا فإن ما نطرحه طبقاً لهذا الموقف المعنى بعملية تأويل الوحي الإلهي، دعوة إلى تجاوز مفهوم التأويلي ما بعد حداثوي، تلك التي تراهن على التأويلية التفكيكية، كمشاريع تتصف بالفوضى والخلط، لأنها في المعنى الأخير مشاريع تفكيكية، والتفكيكيون ينظرون إلى الوحي من خلال ثنائية الحياة والموت، هذا فضلاً على إنهم لا يبقون على حال واحدة، فالمعنى عندهم لا قيمة له، بل هو متهم حتى ينقضي "يموت" بحجة إنه غير مناسب للزمان، وإذا ما "مات" حسب زعمهم فإنهم يعودا ليتحدثوا عن حقه في الحياة، وفي كل الأحوال فإنهم لا يقدمون إلا تحصيل الحاصل.

فعلينا – والحال على هذا- أن نتمسك وبوعي بتأويله للوحي الإلهي تعترف بمقصد المؤلف وبأداة السياق، لأنها الأكثر من غيرها من مداخل التأويل التصاقاً ببينة الوحي، ولهذا علينا أن نأخذ الوحي القرآن الكريم بصفته مؤشراً على تأويلاته الخاصة به. ففعل القراءة وفقاً لهكذا نظرية سياقية تمكننا من الانطلاق من جانب من القرآن الكريم، متوحداً مع أي جانب آخر في الوحي، بل ومتوحداً بجانب وحي القرآن الكريم في مجموعه، فكل ذلك فعل وتأويل مشروع، لأنه رهان على الوحي نفسه ليؤول نفسه بنفسه، إنه عملية استنطاق للوحي لا تفكيك وتذويب له، كما تفعل تفكيكية ما بعد البنيوية.

وبالمحصلة فإن توظيفات الحداثية العرب لمفهوم "اللغة" وبالخصوص "الهريومنوطقيا" في مجال دراسة الوحي الإلهي توظيفات متهافتة من جميع جوانبها، باعتبار أن إدخال الرؤية "التاريخيّة" في مجال دراسة الوحي الإلهي كأحد رهانات

الزعم الحداثي في نقد الفكر الديني، هي نوع من الرهان "المستحيل" الذي يستحيل كسبه، ووجه الاستحالة هنا يظهر في كون التاريخية لا تجيب على ادعاءات وتحديات الوحي الإلهي ونبوته ومصدريته واعجازه وبالتالي فهي توظيفات تلامس تحديات الوحي والحقيقة، بمتدانية التاريخ والمادة وأدوات التفكيك العدمية وتطرق أبواب تأويل الخطاب الديني بشكل خاطئ يصعب عليها طرقها.

وفي ذلك فإن لنا أن نعيد التساؤل مرة أخرى على رهانات المناهج الفللوجية اللغوية في عرضها للوحي الإلهي وآياته بالتحليل والنقد كما تدعي، بمعنى هل أوقعت نفسها تحت التساؤل القرآني ولو مرة واحدة وهي تحاول أن يخضع القرآن للتحليل اللغوي النقدي وهي تكرس لفكرة الأنسة والألسنة، عندما يقول الله تعالى متحديا هذه الشاكلة من النظر، أو عندما يرفض رفضاً قاطعاً محاولة الفصل بين الرسول والرسالة وبين مصدرها الإلهي ويصف مثل تلك المحاولة بالكفر الحقيقي، يقول تعالى: انَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيْنَ اللّهِ وَرُسُلِهِ وَيقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً * أُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا * وَالَّذِينَ آمَنُواْ بِاللّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُواْ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُوْلَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَكَانَ اللّهُ غَفُورًا رَّحِيمً {النساء ١٥٠/١٥٢}.

أو عندما يقول: يقول تعالى: فَذَكِّرْ فَمَا أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ * أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ * قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُم مِّنَ الْمُتَرَبِّصِينَ * أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُم بِهَذَا أم هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ * أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ {الطور ٢٩/ ٣٤}. أو عندما يقول: "قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لاَّ يَهِدِّيَ إِلاَّ أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ * وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إَنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللّهَ عَلَيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ * وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأنظر كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ * وِمِنهُم مَّن يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُم مَّن لاَّ يُؤْمِنُ بِهِ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ" {يونس/٣٥-٤٠}.

وهو ذات سياقات النبوة بالهداية بالحق وبالوحي، كلام الله ودليل وجوده، الذي ترد فيه جميع الآيات التي حوت معنى التحدي ونبوة المشركين، يقول تعالى في آيات سورة هود: "فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَآئِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَن يَقُولُواْ لَوْلاَ أنزل عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ جَاء مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * فإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أنزل بِعِلْمِ اللّهِ وَأَن لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ" {هود/١٢ – ١٤}. وهو ذات سياق الوحي " كلام الله" أي الحق في سورة الإسراء، يقول تعالى: "وَلَئِن شئنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلاً * إِلاَّ رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ

إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا * قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ على أن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا * وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنَ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلاَّ كُفُورًا" {الإسراء /٨٩}. وهكذا يتفق السياق العام لهذه للآيات مع مفهوم الإعجاز والنبوة، باعتباره الدلالة بالحق إي بالكلام الإلهي الذي جاء من الحق بالحق، يقول تعالى: "وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ * وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إذا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ * وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ" {الحج/٥١-٥٤}. فهل حاول هؤلاء الحداثيون أن يأتوا بمثل هذا القرآن أو يبدلون بكتاب آخر من عند الله أهدي منه، ما دام أنه منتج لغوي إنساني يحاول أن يرفع نفسه إلى مستوى كلمة الله الموحى بها، كما حاول ذلك من قبل كفار العصر الجاهلي وفشلوا فآمن منهم من آمن، وعاند منهم من عاند مع اعترافه بالعجز وبقي على كفره وتاريخانيته ووضعانيته من بقي.

المطلب الثاني: توظيف مناهج السيسيولوجيا، الأسطورة والمعنى الميثي. ينظر الكُتاب العرب إلى المعلومات التاريخية الواردة في القرآن الكريم باعتبارها معلومات غير دقيقة فيما يرونه تحققاً علمياً تاريخياً، لاسيما المعلومات التي يشير إليها القصص القرآني في مجموعه، كونها ليست معلومات تدل على الحقيقة بقدر ما هي تحيل الى مجازات وتخيلات وأمثلة، بل هي في احسن الأحوال رؤية أسطورية ميثية للوجود الاجتماعي التاريخي للمجتمعات التي نشات فيها مما يوجب عليهم دراستها وفقاً لمناهج سيسلوجيا علم الاجتماع المعاصر. فما هي معاني الأسطورة ؟ وكيف وظفها هؤلاء؟ وكيف يرد عليهم القرآن الكريم؟.

الأسطورة من حيث هي لفظية معجمية في اللغة في لسان العرب[1]، فإن لها معان مختلفة فالأسطورة من سَطَر: السَّطْر من الكتاب والجمع: أسطر وأسطار وأساطير، وسطور، وكتب سطرا والسطر: الخط والكتابة، وواحد الأساطير: أسطورة كما قالوا: أحدوثة وأحاديث وسطر يسطر إذا كتب، قال الله تعالى: ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ {القلم /١} أي ما تكتب الملائكة. والأساطير: الأباطيل، والأساطير: أحاديث لا نظام لها، وأحدثها إسطار وإسطارة، بالكسر وأسطير أو أسطيرة وأسطور وأسطورة بالضم. وفي حديث: سأله الأشعت عن شيء من القرآن فقال له: والله إنك ما تسيطر علي بشيء أي تروج. يقال: سطر فلان على فلان إذا زخرف له الأقاويل ونصقها، وتلك الأقاويل، والأساطير والسُّطُرُ.

بيد أنه من الصعب إيجاد تعريف حدي للأسطورة، سوى تلك التعريفات الوصفية فيقال الأسطورة هي: الخرافة، أو العجب، أو الشبح، أو القصة، أو السحر، أو الأخبار، أو الغرابة، أو الحكايات، أو التفاهة. وهي كما يلاحظ

[1] راجع لتفصيل أكثر، ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت د. ت. ط، ٤/ ٣٦٣٣٦٤٣٦٥.

تعريفات متقاربة المعاني، فمنهم من عرفها بأنها: قصة متداولة أو خرافية، تتعلق بكائن خارق أو حادثة غير عادية، فهي قصة مخترعة أو ملفقة. ومنهم من ذهب إلى أنها: حكاية مجهولة المؤلف تتحدث عن الأصل والعلة والقدر، ويفسر بها المجتمع ظواهر الكون والإنسان تفسيرا، لا يخلو من نزعة تربوية تعليمية. وذهب غيرهم إلى أن الأسطورة، ليست سجلا تاريخيا مضبوطا للأحداث الجارية عبر ماضي الجماعات، بل هي تمثل تاريخا قبليا، تتوارثه الأجيال المتعاقبة عن طريق التلقين. لتكون الأسطورة هي قصة خيالية وهمية مختلقة بالكامل، أو نصف خيالية، أو ملفقة جملة حول إنسان أو حدث أو صفة، تقنع الأتباع بعظمة ذلك الإنسان، أو قدسية تلك الصفة، أو تميز ذاك الحدث بحرمة أو ببركة زائدة.

أما في القاموس الفرنسي[1] فإن الأسطورة هي: حكايات غريبة، لها أقوال شعبية، تجعل من موضوعها الحديث عن الآلهة، الأبطال، الحيوانات، قوة الطبيعة. أما رموزها فهي القوة والارادة المتناهية والميثولوجيا الخارقة. وفي كل الأحوال، فإنه يتم إقناع الناس بضرورة الانقياد لهذه الشخصية أو تقديس ذلك الحدث في الزمان والمكان، ومن ثم تتظافر جهود الأتباع على توريث الأسطورة إلى الأجيال المتعاقبة بطريقة المشافهة وعبر سلسلة رجال قريب عهد بزمان ظهور الشخصية المؤسطرة، ومن ثم تنتقل الأسطورة من طور المشافهة إلى مرحلة التدوين حيث يتم تدوينها عبر مدونات ومراجع تلك الجماعة صاحبة براءة اختراع الأسطورة[2].

في هكذا سياق للسيسلوجيا الاجتماعية يبرز توظف الحداثيون العرب لمفهوم الأسطورة والرمز، في محاولة تحليلهم لخطاب القرآن الكريم وقصصه، كما يتجلى التبرير الواهم من جهة إن الرمز في استخدامه قديم قدم الإنسان والإنسان البدائي على وجه الخصوص، الذي لم يكن يدرك ازدواجية الذات والموضوع وكان يجسد فكره بالرمز ويعبر بالأسطورة فهذه كانت لغة البدء ولغة الشعر، وباعتبار الفن شكلا رمزيا للمعرفة فهو يحمل تعبيرا حيًّا ويحيطنا علما بحقيقة ذاتية، فهو بذلك يستقل كعالم قائم بذاته ترتقي فيه الكلمة إلى مصاف الرؤية والخلق، ومن هنا اقترن الرمز بالحقيقة والأسطورة بالطريقة والرؤية، لأن النشاط الفني هو تعبير عن مغزى، وهذا المغزى لا يجد له تلبية في عالم الواقع فينصرف إلى عالم الوهم والخيال والرمز لذا فالرغبة تحيى ضمن الأثر، ويصبح لها صلة مباشرة مع الواقع ويصبح للأثر قيمته المهمة.

فالقصيدة الفنية مثلاً كبنية "لغوية/ خيالية" رمزية تستوعب الاتجاهين الذاتي والموضوعي، فإذا ما عدنا بها إلى المرحلة البدائية فإنه تظهر لدينا حالة المخيال الاجتماعي الذي ولَّد الأبطال الأسطوريين ووجد هذا المخيال تعبيره الأكبر في

---

[1] ،Petit Robert b3 ،Robert Brunschvig :Etudes d'Islamologie. Ed G. P maisonneuve et Larose, Paris .1976

[2] راجع بتفصيل أكثر، محفوظ، رفعت محفوظ لمحة عن الأسطورة، في الطفولة والجنون والإبداع والتصوف، عدد يناير ١٩٨٤م. ص١٢.

رمزية ما تزال تتكرر أبدا لدرجة أصبح للبطل "الاله في هذه الحالة" حضوره الخارق في الوعي الإنساني الجماعي الحامل والمشَّكل للنفس الإنسانية الحيوية لا شعوريا.

اما الرمز فهو ما يمثل الإنسان حيث يشكل طابعه التمثيلي، بتعبير "بيرس"، وهو علامات متنوعة ترتبط ارتباطا عشوائيا بالشيء الذي تمثله وبما أن الأسطورة ترتبط بالرمز الذي هو المادة الأساسية فيها فقد واكبت أيضاً مسيرة الإنسان في ماضيه وحاضره ومستقبله، وبالتطبيق على حالة الوحي فإنه أي الوحي يصير كالحلم أو الأسطورة ذو بنية تركيبية متماسكة ورؤية رمزية محكمة مليئة بمعنى ضمني نُظِم وفق منطق المخيلة الاجتماعية، كونه لطاقة نفسية مؤثرة مفعمة بالمتناقضات، فالقصصية القرآنية مثلاً تعتبر مخيال أسطوري رمزي شأنه في ذلك شأن الحلم الذي يمنح معرفة النفس ويتطلب أن نضع لها تفسيراً خاصاً.

ومن هنا تكمن الإثارة التي يخلقها الرمز والأسطورة في الوحي الإلهي والتي تساهم في سقي العواطف بدلاً من تجفيفها، فالأساطير ليست نتاج لملكة خرافية كما يقول: "شتراوس"، بل إن قيمتها تكمن في حفاظها وعبر أشكال مترسبة على أنماط من التفكير والمعاينة كانت ولا تزال صالحة يمتاح منها الكثيرون فهي حية بذاتها، ودور المبدع "النبي" يتجلى في أنه يكسبها بالرموز حياة أخرى، عبر سياقات أخرى جديدة عندما يمدنا بالذاكرة البيئية والجماعية التي ننحدر منها وعندما يفرز رؤيته بالحلم ويتعالى بالواقع ليحيل مفرداته إلى وحدات من الرموز الجديدة للأعمال المبدعة عبر التاريخ، تشكل الفعل المحرك لكل إبداع و"النبي" يدرك أن تلك الخليقة لا تبلغ الكمال لذا لابد من وعي النفس والوجود، ومن هنا فارتبط الوحي بهذا الوعي عبر "تطورية تاريخية" لمراحل فكرية واجتماعية أرقى، ولو عدنا للوراء لوجدنا أيضاً أن الشعر كما الوحي ومنذ "هوميروس" بدأ يظهر كناطق من أجل نفسه بعيداً عن الاحتفاء بأمجاد الآخرين وسواهم.

وبهذا تتضح الرؤية الفلسفية التي سيتم اعمالها لضرورة الانتقال من الفكر الديني "الميثي الأسطوري والرمزي" إلى الفكر التاريخي الوضعي، من وراء منطق وقواعد التفسيرات الأسطورية والرمزية الباطنية، التي تجد أصولها كامتداد لمذهب الرمزية لدى فرويد، وماركس، ونيتشه، كونهم يرون أن الرمز حقيقة زائفة لا يجب الوثوق به بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى المادي المختبئ وراءها. يقول "أركون" ونحن ولا نريد أن نحمي بأي ثمن تلك القيم أو العقائد الموروثة عن الماضي كما يفعل بعض المحافظين الذين يحنون رجعيا إلى الوراء، لا نريد أن نحمي من سلاح النقد تراثا قدسته الأزمنة المتطاولة، كما ولا نريد أن نحمي الهوية الدينية أو القومية ونضعها بمنأى عن كل تفحص نقدي[١].

كون الرموز بزعم الماركسية هي الله، الملائكة، الجن، الوحي، الغيب، اليوم الآخر. فعندما يولي "بول ريكور"[٢] احد أساتذة هؤلاء الكتاب اهتمامه بتفسير الرموز، فإنه يفرق بين طريقتين للتعامل مع الرموز، الأولى هي التعامل مع الرمز

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، أركون، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني. دار الطليعة بيروت، ط٤، ٢٠٠٩م. ص٦٧.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، ريكور، بول ريكور، ما هو النص؟، ترجمة عبد الله عازار، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد ١٢، خريف ١٩٩٠م. ص١٣.

باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعنى، والرمز في هذه الحالة وسيط شفاف عما وراءه ومثل هذه الطريقة يمثلها "بولتمان" في تحطيمه للأسطورة الدينية في العهد القديم للكشف عن المعاني العقلية التي تكشف عنها هذه الأساطير، وهي الطريقة يطلق عليها "ريكور" « Dymythologizing ».

أما الطريقة الثانية، فيمثلها كل من "فرويد" و"ماركس" و"نيتشه"، وهي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق به، بل يجب إزالتها وصولاً إلى المعنى المختبئ وراءها Dymystification أي إن الرمز في هذه الحالة لا يشف عن المعنى، بل يخفيه ويطرح بدلاً منه معنى زائفًا، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولاً إلى المعنى الصحيح، فقد شكك "فرويد" في الوعي باعتباره مستوى سطحيًا يخفي وراءه اللاوعي، أما "ماركس" و"نيتشه" فقد فسرا الحقيقة الظاهرة باعتبارها زائفة ووضعا نسقًا من الفكر يقضى عليها ويكشف زيفها، وإذا كان تفسير الرموز عند "بولتمان" أو "فرويد" أو "نيتشه" أو "ماركس" ينصب على الرموز بمعناها العام اللغوي والاجتماعي فإن تعريف "ريكور" للرمز معبرًا عنه باللغة، ومن ثم ينصب التفسير عنده على تفسير الرموز في النصوص اللغوية، وهذه هي غاية التحليل السيسيولوجي للرمز.

وهكذا فمن خلال الثقة الممنوحة لمنهاج العلوم الإنسانية "الوضعية" لاسيما علم التحليل السيسيولوجي وعلم النفس الاجتماعي، يمكن للنظرة التاريخية تجلية وفضح الوعي الأسطوري والرمزي المتمظهر في الوحي الإلهي، بما يؤول إلى إنكار المصدر الغيبي له اولاً، لهذا نجد المطالبة الملحّة للفكر الحداثي بضرورة إعادة النظر في تقويمنا وتصوراتنا المتعلقة بمنشأ الثقافة ووظائفها، يقول "عزيز العظمة": النص الديني مثل غيره من النصوص، فهي تخضع: "جميعاً في واقع الأمر إلى التاريخ، فهي من التاريخ ولدت، وفيه تقدّست، وبه انفعلت، وفيه أثّرت، فالتاريخ مجالها، وفي التاريخ أسرارها ومكانتها، ومن التاريخ أساطيرها وأسطورتها، كما أن في العلوم التاريخية والإنسانية الحديثة مفاتيحها. " وعندئذ: "سوف تنزاح هذه الأنظمة الثقافية الكبرى، المتمثلة في الأديان، من دائرة التعالي والأنطولوجيا والتقديس والغيب باتجاه الركائز والدعامات المادية والعضوية، التي لا يزال العلم الحديث يواصل استكشافها. "

ومن ذات المنظور التاريخاني لتعريف الأسطورة، يتم توظيفه عند بقية الكُتاب العرب كما عند "الربيعو": مرادفة للبدائية والسذاجة والتخلف[1]، وهي وهم وخيال ابتدعه الإنسان لمواجهة مشكلاته الكبرى[2]، أما الأسطورة عند "فالح مهدي" فهي مجموعة حكايات لا عقلانية وخرافية[3]، تماماً كما عرفها "ماركس" بسذاجة الطفل[4]، وهي تتضمن الخيال والوهم السحري غير المترابط أو غير المعقول أو غير المرتبط فيه السبب بنتيجته[5]. وفي ذات السياق التحكمي والدغمائي

[1] راجع لتفصيل أكثر، الربيعو، أزمة الخطاب التقدمي، مرجع سابق، ص ١٤٤.

[2] راجع لتفصيل أكثر، أركون، نقد الفكر الديني، مرجع سابق، ص ٥٧ ٥٨.

[3] راجع لتفصيل أكثر، الربيعو، أزمة الخطاب التقدمي، مرجع سابق، ص ٧٧.

[4] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١.

[5] راجع لتفصيل أكثر، القمني، سيد محمود القمني، أهل الدين والديمقراطية. دار مصر المحروسة ط١، القاهرة ٢٠٠٦م. ص ٣٩.

نفهم تعريف وتوظيف الأساطير حسب "القمني" المتخصص في دراسة الأساطير فإنها خرافات وتلفيقات بدائية لا أساس لها ...، وهي مجموعة خرافات وأقاصيص ...، وترتبط باللامعقول عادة ...، وهي مجهولة الأصل والمؤلف، بل وأحيانا المنشأ والتاريخ ...، وموضوعها: الآلهة والأبطال[١].

ومن هنا فإن هؤلاء الكتاب يزعمون أن الدين الإسلامي مليء بالأساطير السومرية والبابلية والكنعانية والأشورية والمصرية والفنيقية هي الأصل الذي بنيت عليه الأديان. فعند "القمني" ان هذه الأساطير، قد تسربت إلى الأديان الكبرى، وضمنها الإسلام لتصبح مقدسات ...، ويزيد إن كل الأديان مليئة بالأساطير وليس الإسلام وحده ...، وقد انتقلت إليها ومنها الإسلام من الأساطير القديمة المصرية والبابلية والفينيقية ...، وزاد أن التراث الأسطوري جزء لا يتجزأ من الدين، وأصبح لبنات ضمن البنية الدينية[٢]، وكان السحر والدين ممتزجين ... ومن الأساطير في الإسلام حسب "القمني" التي انتقلت إليه من المصريين القدماء: فكرة البعث والحساب والجنة والنار والصراط والميزان وشهادة الجوارح على الميت، وقصة سليمان والإسراء والمعراج وناقة صالح، ومنها دابة البراق ويأجوج ومأجوج وقصة شعيب ونوح وغيرها[٣].

ومن الأصول الأسطورية للإسلام كذلك حسب "القمني" الحج والطوفان وخلق الكون والحجر الأسود والأضحية والأعياد وغيرها. ومنها تقديس كوكب الزهرة، عن طريق تقديس يوم الجمعة الذي هو مكرس في الرافدين لعبادة الزهرة ...، منها تقديس الكواكب الخمسة السيارة، وهي المشار إليها في القرآن بالخنس. فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ {التكوير /١٥} ...، وذكر أن في التفاسير الإسلامية صدى لما اعتقده البابليون في قدرات الزهرة الجنسية ...، ولا يستبعد "القمني" ان الولي الخضر ليس إلا أسطورة الإله تموز عشيق الإلَهَة الزهرة. وذلك ببساطة وخفة لا يحسد عليها لأن الخضر مشتق من الخضرة. والخضرة هي الخصب خاصية تموز والزهرة ...، كما أن عيد الفطر وعيد الأضحى ما هما إلا تجسيد لأساطير قديمة.

كون أن الفطير عند "القمني" قربان نباتي كان يقدمه الزراعيون في العصور القديمة أصحاب النظام الأمومي إلى الزُّهْرة من أجل زيادة الخصب. ومن هنا سر أكل الفطير في نظره، أن ينال الإله نصيبه من المحصول الجديد في أسرع وقت ممكن[٤]. كما أن الأضحية قربان حيواني كان يذبحه الرعويون أصحاب النظام الأبوي للآلهة، خاصة إله القمر، ولاحظ بثاقب بقرينة أن قرني الكبش تشبه الهلال، ولهذا ارتبطت الأضحية بالقمر ...، ثم اجتمع العيدان في عيد الفصح المسيحي، فتذبح الذبائح بشروط معروفة هي نفس الشروط في الدين الإسلامي، ويؤكل الفطير ...، كما أكد على

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، القمني، الأسطورة والتراث، مرجع سابق، ص٢٠ ٢١ ٢٢.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، القمني، الأسطورة والتراث، مرجع سابق، ص ٢٦.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، القمني، أهل الدين والديمقراطية مرجع سابق، ص ٣٩ ٣٠٥ ٣١٧ ٣١٨.

[٤] راجع لتفصيل أكثر، القمني، الأسطورة والتراث ص ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٩٩.

استمرار هذه العقائد إلى اليوم، أي: إنبات الأرض واستنزال المطر وعودة فصل الخصب مرهون بسفك الدماء وبالأضاحي.

وقد أكد على هذا المعنى "أبو زيد" في مداخلته في آخر الكتاب بالقول: فإن أعيادنا في مصر مثلاً تنقسم إلى عيد الفطر يقدم الكعك والفطائر وعيد الأضحى لتقديم الأضاحي وإسالة الدماء. وفي مكان آخر بين "القمني" أن الختان ذبح جزئي بديل عن الذبح الكلي الذي كان يمارس في غابر الأيام[1]، وقال: وظل للقمر دوره واحترامه في الإسلام بعد أن تحول من إل أو الله إلى آية من آيات الله، فوضع فوق المآذن مع النجمة رمزا للزهرة. وظلت الشهور قمرية والحج قمريا والصيام قمريا ... فالعلة في صيام الأيام البيض لأن لياليها مقمرة [2]. أما "عبد المجيد الشرفي"، فيرجع استعمال الأساطير "الميث" في الخطاب النبوي، لكون الذهنية الميثية كانت مسيطرة على ثقافة ذلك العصر، يقول: إن الذهنية الميثية التي من أبرز خصائصها الحدس والتمثل كانت مسيطرة على طرق التفكير آنذاك لدى جميع الشعوب وفي كل الثقافات، فلن نستغرب أن نجد آثار هاتين الخاصيتين فيما يبلغه إلى قومه وإلى المسلمين، وبيّن الشرفي أن استعمال الخطاب الأسطوري شيء طبيعي، لأن الله يخاطب الناس بما يفهمون، وأن النبي مضطر إلى استعمال ما هو متوافر لديه شائع معروف في بيئته [3].

وبالمحصلة فإن هؤلاء الكتاب الحداثيين العرب ينتهون إلى حقيقة كون الأسطورة هي جزء أصيل من بنية الخطاب الديني، باعتبار أنه وفي ظل الأديان تتم إعادة صياغة الأساطير بأساليب مختلفة، وعلى مستوى الدين الإسلامي فإن الإسلام ما هو إلا دعوة ناجحة من دعوات أخرى سبقته لتوحيد العرب، وفيه تم مزج الأساطير القديمة فيه مع الموروث الديني الموجود في جزيرة العرب أو المحيط بها. والواقع أن الزعم الحداثي وبدلا من رفع التعارض الذي أوقع نفسه فيه، بزعمه بشرية فكرة النبوة ونفي المصدرية الإلهية للوحي الإلهي، فإنه يقوم بمحاولة أخرى مستحيلة، تلتف على معني النبوة وتحاول احتواء الوحي والحقيقة في التاريخ، وذلك من خلال توظيف آليات الأسطورة والمخيال الاجتماعي، ويكون ذلك بالنظر إلى القرآن الكريم لا على أنه كلام الله سبحانه وهو آت من فوق، وإنما على أساس إنه حدث تاريخي واقعي تماماً كوقائع الفيزياء والبيولوجيا، من خلال توظيف المنهج الأسطوري الرمزي، وعلينا أن ندرسه بوصفه نصاً فقط ونصاً ميثولوجيا دون أي اعتبار لبعده الإلهي. لأن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق على النص يعكّر صفو كونه منتجاً ثقافياً، ويعكر الفهم العلمي له، ولأن النصوص الدينية ليست مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت فيها، والمصدر الإلهي لها لا يلغي كونها نصوصا لغوية مرتبطة بزمان ومكان، ولا يهمنا هذا المصدر الإلهي، وكل حديث فيه يجرنا إلى دائرة الرمز والخرافة والأسطورة.

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٩٩ ١٠٠ ١١٣.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ١٢٩.

[3] راجع لتفصيل أكثر، الشرفي، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص ٤٠ ٤١.

والحقيقة إن الدراسات الوضعية التاريخية الدهرية يستحيل عليها نزع صفة اليقين عن الوحي الإلهي، لصفه نبوته وتحديه المفتوح أمام خصومه، ورفضه القاطع لكونه خطاباً أسطورياً، بل هو يدعو فيما يدعو إلى تحطيم الأسطورة الزائفة والكشف عن حقيقتها وإعلان أنه الحق الذي يتحدى خصومه بإمكانية الاتيان بمثله، فإذا ما وضعنا رهانات آليات الحداثة اللغوية، في علم السيسيولوجيا الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي محل التساؤلات القرآنية فإنها ستغدو رهانات متهافتة متناقضة، لأن الوحي الإلهي قد ذكر تلك الرهانات، ورد عليها رداً حاسماً، يقول تعالى: وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ * الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ * وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * إذا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ * كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ * كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ * ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُو الْجَحِيمِ * ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ {المطففين ١٠/١٧}. فهي في سياق التكذيب بيوم الدين، من قبل أولئك الذين يعتبروه من أساطير الأولين، كما هو حال الكتاب العرب.

ومنها قوله تعالى: "وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُواْ بِهَا حَتَّى إذا جَآؤُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنْ هَذَآ إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ" {الأنعام /٢٥}، وسياقها أن المشركين وأهل الكتاب كانوا يطلقون الأساطير "على الحكايات التي تتضمن الخوارق المتعلقة بالآلهة والأبطال أي قصص الوثنيات. وأقرب بها إليهم كانت الوثنية الفارسية وأساطيرها. وهم كانوا يعلمون جيداً أن هذا القرآن ليس بأساطير الأولين، وإمعانا في صرف الناس عن الاستماع لهذا القرآن.. كان مالك بن النضر وهو يحفظ أساطير فارسية عن رستم واسفنديار من أبطال الفرس الأسطوريين، يجلس مجلسا قريبا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلوا القرآن. فيقول للناس: إن كان محمد يقص عليكم أساطير الأولين، فعندي أحسن منها [١].

أما دلالة قوله: "وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاء لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأوَّلِينَ * وَإِذْ قَالُواْ اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاء أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ" {الأنفال ٣١/٣٣}، فقد جاءت في سياق التنافس بين القصة والأسطورة. ومناسبة نزولها كما أخرج ابن جرير عن سعيد بن جبير قال: قتل النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر صرعا عقبة بن أبي معيط وطعيمة بن عدي والنضر بن الحارث، وكان المقداد أسر النضر فلما أمر بقتله قال المقداد: يا رسول الله أسيري، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنه كان يقول في كتاب الله ما يقول، قال: وفيه أنزلت هذه الآية[٢]. لأن النضر بن حارث هذا كان قد ذهب إلى بلاد فارس، وتعلم من أخبار ملوكهم رستم استفديار.. فكان

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، قطب، سيد قطب، في ظلال القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط 1967م، ج ٧، ص ١٧٥.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، السيوطي، كتاب النقول في أسباب النزول، دار الكتب العلمية، بيروت. أ. ت. ط. ص ٩٧٩٨.

عليه السلام إذا أقام من مجلس جلس فيه النضر فحدثهم من أخبار أولئك، ثم يقول من أحسن القصص هل قصصي أم قصص محمد صلى الله عليه وسلم [١]؟.

أما دلالة قوله: وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُواْ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ * لِيَحْمِلُواْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلاَ سَاء مَا يَزِرُونَ * قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَشْعُرُونَ {النحل ٢٦/٢٤}، ففي سياق تصحيح رؤية العالم للإنسان، اذ هي في معرض جماعة من المستكبرين يصفون القرآن بالأساطير والخرافة ويصفونه بالأساطير لما يحتوي من قصص الأولين[٢]. أما دلالة قوله: ويقول: "وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا * قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا" {الفرقان ٦/٥}. فسياقها يتحدث عن القرآن وعن الله الخالق وإن القوم يدعون آلهة لا تملك نفعا ولا ضرا، اتهموا القرآن بالاقتداء إلى أن قالوا أساطير الأولين.

أما دلالة قوله: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا وَآبَاؤُنَا أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ * لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِن قَبل إن هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ * قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ * وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُن فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ * وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * قُلْ عَسَى أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُم بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ {النمل ٧٢/٦٧}، فسياقها قضية البعث كموضوع للأسطورة متهم عند الكتاب العرب.

وكذا دلالة قوله: بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ * قَالُوا أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِن قَبل إن هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ * قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ {المؤمنون ٨٤/٨١}، وهو سياق قضية الحياة والموت والبعث تعتبر من الأساطير عند المشركين لا لشيء إلا لأن آباءهم لم يذكروا لهم مثل هذه القصص والحقائق. أما دلالة قوله: وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتْ الْقُرُونُ مِن قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ * أُوْلَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِم مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ * وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ * وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُم بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَفْسُقُونَ {الاحقاف ٢٠/١٧}، فمناسبتها أن عبد الرحمن بن أبي بكر قال لوالديه وكان قد أسلما وأبى هو أن يسلم، فكانا يأمرانه بالإسلام فيرد عليهما ويكذبهما ويقول فأين فلان وأين فلان: يعني مشايخ قريش ممن قد مات ... "[٣]. أما دلالة قوله: أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ * إذا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ * سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ {القلم ١٦/١٣}، فهي في سياق وصف النبي صلى الله عليه

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، قطب، سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، م ٣ ج ١٧٥/٧.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، م ٥، ج ١٤، ص ٥٦.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، السيوطي، أسباب النزول، مرجع سابق، ص ١٧٥.

وسلم، كما هي تأمر النبي صلى الله عليه وسلم إلى عدم الالتفات إلى الكفار وما يقولون لأنهم لا يقولون إلا الأساطير. وفيها قوله: ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ {القلم /١} أي ما تكتب الملائكة.

وهكذا فإن القصص القرآني الحق قد جاء بديلا عن هذه الأساطير، كون كل ما جاء به القرآن من حقائق كحقيقة الموت والبعث والإله.. هي غير ما كانت تشير إليه الأساطير، ومن هنا فإنه ليس من المقبول علميا إنزال القصص القرآني منزلة هذه الأساطير وهي أباطيل بألسنة القوم. والمعنى أن الوحي الإلهي يكشف لنا دلالته عن الحقيقة لا الأسطورة والزيف والمخيال الاجتماعي من خلال الأدوات التي تمكن قارءه من استخدامها للكشف عن تلك الحقيقة بعيداً عن الأسطورة والرمز في رؤية إلهية متعالية عن المتدانية الإنسانية.

المطلب الثالث: **القصص القرآني.. الأسطورة، الحقيقة والرمز**. بدأ واضحاً أن القول بأسطره الوحي الإلهي، مزاعم تعمد إلى إلغاء يقينية الوحي الإلهي وإطلاقه، وتنزع الصبغة الإلهية فيه، عندما تجعل القصص الوارد في القرآن محكوماً بالتجارب التاريخية والثقافية والنفسية للشعوب والمجتمعات القديمة، وبذلك فإن القصص القرآني يشكل نصاً أسطورياً، لأن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية سوف تُتلقى بصفتها تعابير أدبية، أي تعابير مُحوَّرة عن مطامح ورؤى، وعواطف حقيقية، وبالمحصلة نفي كون القرآن الكريم مرجعاً أخلاقياً ومصدراً تشريعاً، كونه مجرد مجازات أدبية وحكايات أسطورية ليس لها صلة بالواقع، بالقدر الذي يمكن الوحي الإلهي أن يكون قانوناً أو تشريعاً واضحاً، فكل القصص القرآني ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، الذي يشمل الذاكرة الجماعية الدينية الثقافية للشرق الأوسط القديم.

ومن هنا يكون اعتبار القصص القرآني أسطورة لارتباطها بالأساطير وبأشخاص من رواة هذه الأساطير، والتفسير يرتبط بأسباب النزول الذي له هذه الخلفية يقول "أركون" [١]: "يوجد في التراث الإسلامي شيء يدعى "قصص الأنبياء"، وهي تحتوي على العديد من القصص. ونخص بالذكر منها تلك التي جمعها يهوديان اعتنقا الإسلام وهما كعب الأحبار، ووهب بن منبه. وهذه القصص العديدة تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسر لنا سبب نزول كل الآية (..) إن هذه القصص تبين لنا العلاقة القوية بين تفاسير القرآن، وبين المخيال الديني الذي ساد طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى في الوسط الطائفي لمنطقة الشرق الأدنى".

ومن هنا لم يكن غريبا أن يفسر سورة الكهف أو بالأحرى أن يجعل من سورة الكهف وقصتها هي قصة أهل الكهف المسيحية وملحمة "جلجامش الآشورية ورواية الإسكندر الكبير الإغريقية. يقول: "ولذلك نجد في سورة واحدة هي سورة الكهف– أصداء واضحة لثلاثة قصص سابقة هي قصة أهل الكهف المسيحية، وملحمة جلجامش الآشورية،

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، المصطفى الو ضيفي، الأسطــورة: محمد أركون بين اكراهات المناهج الحديثة وحرج التصور الإسلامي. السبت، ٢٩ أكتوبر ٢٠١١ ١٨:٣٨. ص٢٧.

ورواية الإسكندر الكبير الإغريقية. هكذا نجد ثلاث مرجعيات ثقافية قديمة متداخلة مع القرآن أو موظفة فيه[1]". وكذا قصة يأجوج ومأجوج "في الأسطورة التوراتية يقال لنا بأن شعبي يأجوج ومأجوج سوف ينزلان من جهة الشمال في نهاية الأزمان لكي يهاجما شعب إسرائيل ولكن "يهوه" أي رب إسرائيل، سوف يدافع عن شعبه. وقد استعاد القرآن هذه القصة في موضعين: الكهف وفي الأنبياء وهكذا نجد القرآني تحدث عن مجيئهم والخراب الحاصل بسببهم ثم يربط بينهم وبين القصة الأسطورية للإسكندر المقدوني الذي يعتقد بأنه بنى سدا لاحتوائهم[2]".

وعندئذ فإن القصص الوارد في سورة الكهف، بحسب " أركون"، تشكل مثلاً ساطعاً على ظاهرة التداخلية النصانية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الوحي الإلهي، فهناك ثلاث قصص هي: أهل الكهف، وقصة "الخضر" ورواية الإسكندر الأكبر "ذي القرنين" وجميعها تحيل وفق التحليل التاريخي إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم، بحسب "أركون"، ولذلك ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس.

اما القصص القرآني الوارد عن الغيب "الجزاء الأخروي" في الجنة كما في سورة التوبة وفي سائر سور القرآن الكريم، والذي يناقش جزاء الجهاد في سبيل الله وما أعدَّه الله من النعيم في الجنة للمجاهدين في سبيل الله، فلا بد وأن يوضع داخل التاريخية الأكثر اعتيادية ويومية، كونها التاريخية التي تحوِّر وتُحوِّل إلى نوع من تاريخ الخلاص الأخروي. اذ ليس الوجه الديني للسورة التوبة ولسائر القصص القرآني إلا عبارة عن مجموع الصور أو التصورات التي تشكل مخيالاً كونياً، فالأنهار التي تجري، والمساكن الطيبة الموجودة في جنات، رموز أسطورية تستحيل التحقق في الزمان التجريبي المحسوس المادي الذي تعيشه الحداثة المادية، ولذلك يجب عقلنة الغيب وقصص القرآن وفق منطق الاحداثية التاريخية. بطريق إزالة عقبة إليه الوحي الإلهي التي استطاعت وتستطيع خلع القدسية والتعالي على التاريخ البشري الأكثر مادية ودنيوية والأكثر عادية وشيوعا وتحوله الى وعي كوني أسطوري، كون التاريخية تنبهنا الى تلك المادية الاعتباطية الجذرية للأحداث.

كونه ولتوضيح "تطبيقي" لبنية الأسطورة في العموم عند الحداثيين في العالم الإسلامي، فإنه ما يظهر من خلال تحليلهم لقصص القرآني في سياق منهج النقد السيسيولوجي التاريخي، كونه لا يذهب بعيداً عن الموقف الاستشراقي من القصص القرآني في زعمهم نقلها ومشابهتها لقصص التوراة والإنجيل من ناحية، وكون أن الحكايات التوراتية والوحي الإلهي هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الأسطوري من الناحية الأخرى، فالقرآن كالأناجيل ليس إلا مجازات تتكلم عن الوضع البشري، وأن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً.

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٣٠.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، الهامش، ص ١٥٣.

أما السبب في عدم البوح بهذه الحقيقة عنده فترجع إلى أن المفسرين أعطوا معاني سامية للألفاظ القرآنية مما أفقدت معانيها التاريخية "تضخيم العبارات القرآنية على يد المفسرين الأوائل ورفعها إلى مرتبة التعالي المقدس لكي تفقد كل صفة تاريخه أو كل علاقة بالظروف التاريخية التي ظهرت فيها[1]". باعتبار أنه وفي نظر الكُتاب العرب فإن أدوات الأسطورة والرمز بوصفها مقولة علمية تقدمية قادرة على ارجاع الوحي إلى بيئة التنزل الأولى، التي ستاتي على راس الأدوات التحليلية التي ستوظف في مجال خطاب وبيان الحداثة "التاريخي"، منظوراً إليها من خلال توجهات التحليل التاريخي السيسيولوجي الاجتماعي والبسيكولوجي النفسي اللغوي، كونها القواعد التي تؤيدها نتائج العلوم المعاصرة للعقل الوضعي التاريخاني، حتى يتسنى له التمييّز بين الفكر الميثي والفكر التاريخي، فالفكر الميثي أو الأسطوري يعود إلى تاريخ مضى، لكنه لا يزال حياً يمارِس وجوده.

أما الفكر التاريخي فهو يتوفر على خصائص أكثر ملاءمة للعقل والواقع الحداثي وما بعد حداثي مثل: التغير، والنسبية والانقطاع والموضوعية، والارتباط بالأسباب الوضعية ... الخ. ومن هنا ضرورة التمييز بين هذين النوعين من الفكر "الأسطوري" و"التاريخي"، والدعوة إلى الأخذ بهذا الأخير كمفهوم مفتاحي، يكشف عن التقدمية والحداثة، وأنها مؤسسة على نظرة ناقدة للوحي الإلهي، لأن الوحي الإلهي أسطوري البنية، لا يؤثر إلا في وعي منغمس في العجيب الباهر بحسب " أركون"، وهو ما يُحتِّم إدخال التاريخيّة، لأن هذا الانتقال أمر ضروري من وجهة نظر حداثية.

وهكذا فإن مقلد الحداثة "أركون" يجعل تحكماً من القصص القرآني ما هو الا ضرب من الأسطورة. "فالقرآن هو الذي أقر بأفضلية القصص على الأسطورة كوسيلة لتقديم التعاليم الإلهية المتعالية والعلم الموروث به كبديل لأساطير الأولين. والقصص هو ما يصفه الانتربولوجيون المحدثون بالميث أو "ميثوس" Mythos الذي تميز أو تمايز عن اللوغوس Logos (النطق أو المنطق)[2]"، كوننا عندما لا نعتبر الوحي الإلهي، خطاب أسطوري فإننا لا نستطيع التعايش معه، – بحسب أركون– الا عندما نحيطه بأبعاده العلمية بإرجاعه الى سلطان البيئة الذي ألهمت محمداً صلى الله عليه وسلم ولعبت دورا أساسياً في هذا الخلق والابداع، فمحمد هو إنسان له معاناته التي كانت جوهر أقواله في القرآن، وعندما نعي هذا يبدو لنا الوحي الإلهي أكثر حيوية وأشبه بعالم مكتظ بالثراء والمعاني وهو في ذلك يشابه تلك النصوص الأدبية والشعرية العالمية الإنسانية التي لا تزال تمارس وجودها، وتنتج الدلالة، ويجد قارئها متعة وفائدة، كما في روايات الأدب العالمي وملاحمه فما بالك بنص مثل القرآن الكريم أكثر ثراء وخصوبة في المعني، فليكون القرآن إذن من هذا النوع الأدبي "الإنساني" العالمي الرفيع بعد تجريده من القداسة الالهية.

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، الهامش، ص ٤٠.

[2] راجع لتفصيل أكثر، أركون، محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، منشورات: مركز الإنماء القومي، بيروت ط١، م، 1986. ص ٦٧.

وبهذه الرؤية الوضعية للوحي يتجسد عند "أركون" مبدأ عالمية القرآن ولكن في سياق تاريخي بعد اعلان موت مؤلفه، لأن الوحي الإلهي يؤسس وعياً خاصاً بالعلم والتاريخ والدلالة، و"أركون" يريد أن يتجاوز هذه الرؤية وذلك الوعي بعد أنسنه القرآن بجعله عالميا، ولكن من غير الارتباط بالمصدرية الإلهية أو المعجزة النبوية، لتغدو عالمية الوحي الإلهي في نظر "أركون" رؤية أسطورية متكونه من مخاييل أو تخاريف عقلية ذات منتج إنساني قابلة للتأويل العقلاني الخارج عن حاكمية النبوة القرآني كأي أسطورة إنسانية أو رواية في الأدب العالمي كرواية "الحب في زمن الكوليرا" أو رواية " موسم الهجرة الى الشمال"، لا عالمية يؤسسها مفهوم إعجاز النبوة الإلهي في التحدي بالإتيان بمثل القرآن ولو كان الانس والجن ظهراء لبعضهم البعض.

وعندئذ فإن تلك الأسطورة القرآنية "العالمية"، يمكن لأي قارئ في العالم أن يفسرها بحسب تكوينه الثقافي ومتغير واقعه بإخضاعه للوحي الإلهي –كنص تاريخي – لذاتية المفسر، لا وفقاً لسياقات الخطاب ونظامه الدلالي باعتبار موت المؤلف، متأثرين في هذا بالفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا" في نقده للنص اللاهوتي في الغرب، عندما يقرر أسبقية الصوت على الكتابة ليخرج بنتيجة منطقية مفادها إنه ليس للنص معنا ثابتا، حيث لا تعني نوايا الكاتب شيء إذا ما أردنا خلق للمعنى وهذا ما يحاول "أركون" تنزيله على الوحي الإلهي بفصل معانيه عن حاكمية السلطة التنبئية للقرآن، بخروج المعنى عن سياق النص وفضائه اللغوي[1].

فالنسبة للفيلسوف "جاك دريدا[2]"، فقد جاء متأثراً في اتجاهه التفكيكي بـ"هيدجر"، عندما يدعو كما يدعو سلفه "هيدجر"، إلى ضرورة سحب النص من الوجود، لأنه ابتداء لا أصل له، كونه نسيج من النصوص المتداخلة، فهو لا يملك أبا واحدا، أو جذراً واحداً، بل هو نسق من الجذور، بتعبير "دريدا". كما أنه ليس للنص ابناً واحداً أو فرعاً واحد، بل نسقاً من الفروع التي ينشئها القراء عبر التاريخ، وكل نص يحمل معنى مختلفا عن معاني النصوص الأخرى، والمعنى نفسه لا وجود له مادام أنه لا يمكن أن يكون نهائياً أو مكتملاً، لأن النص في سيرورته لا يتوقف أبدا عن التوالد والتكاثر، ويقع دائماً تحت ضغط القراءة. وعندها يتحول القارئ إلى "قابلة" تعمل على توليد النص[3].

وبذلك تسعى اتجاهات ما بعد البنيوية مع "دريدا" إلى تقويض وهدم كل ما كان يشكل مركزاً ومرجعاً متعالياً في فلسفة الحداثة، وخاصة الأساس الذي قامت عليه، أي سلطة العقل والنص "الكلمة"، فـ"دريدا" يلاحظ أن حقبة الميتافيزيقا الغربية تحكمت فيها الرغبة في التمركز حول اللوغوس، أي التمركز حول العقل والصوت. لأن فلسفة الحداثة العقلانية عموماً، قد درجت على الربط بين الوجود والحضور، وعلى تعريف الكائن باعتباره حضورا، وقد هيمنت هذه الفكرة على الفكر الغربي، وهي فكرة لا تعترف بشيء خارج الوعي، وتجعل من فكر الإنسان مركز الكون،

---

[1] وهي ذات الرؤية التي يصالحه عليها محمد عابد الجابري في ترجيح النزعة البرهانية على النزعة البيانية السائدة في الخطاب الإسلامي.

[2] راجع لتفصيل أكثر، دريدا، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٨م.

[3] راجع لتفصيل أكثر، كوفمان، سارة كوفمان، مدخل الى فلسفة جاك دريدا، الشركة العالمية للكتاب، ط٢، ١٩٩٤م.

وتختزل الذات في الوعي. من هنا ارتباط فكرة الحضور هذه بالتمركز حول العقل والصوت ومن هنا أيضاً مواكبتها للوجوس، الذي هو إحدى مرادفاتها إلى جانب مفردات أخرى شكلت الأساس الثابت للموروث الميتافيزيقي، مثل الجوهر والحقيقة والوجود، والماهية، والأصل والغاية.

أما "دريدا" فيهدف إلى تقويض هذه المركزية العقلية والنصوص الأدبية، من هنا يمكن النظر إلى أعمال "دريدا" من هذه الزاوية، على إنها استكشاف وتغويض لمركزية الكلمة وميتافيزيقا الحضور، وقد استأثرت هذه الفكرة باهتمام "دريدا"، وكانت إحدى أهم محاور برنامجه النقدي تحت عنوان ميتافيزيقا الحضور. والذي يسعى "دريدا" من خلاله إلى تقويض وهدم كل ما كان يشكل حضوراً ومركزاً ومرجعاً ومعنى متعالياً في فلسفة الحداثة الغربية العقلانية الحداثية، وخاصة الأساس الذي قامت عليه، كالكلام الإنساني وأولويته على الكتابة، بذا كانت استراتيجية "دريدا" تتحدد في السعي إلى هدم وتقويض كل سلطة ميتافيزيقية يمكن أن تشكل مركزا خارجيا تتم الإحالة إليه لتضمن الحقيقة، وتمنح الأفكار معناها وقيمتها، فإنه يسعى إلى التأكيد على استحالة الحضور، وإثبات الغياب بدلاً من ذلك. وإذا كان المركز يضمن للناس الوجود كحضور، فإن غياب هذا المركز المرجعي، الذي يعتبره "دريدا" مثاليا في جوهره، لأنه أصل الحقيقة، يعني إثبات الغياب كبديل.

والواقع أن موقع الذات وفكرة "الأنا" في المنظورين البنيوي والتفكيكي، باعتبارها وعيا أو ارادة يمكن أن تكون مصدراً للمعنى وضامنة للدلالة قد تم وأدها، وبدا أن الجميع قد تحالف من أجل تقويضها، فثمة " أيديولوجية مشتركة تفعل فعلها في فكر "دريدا" و"ميشال فوكو"، لتفكك الأنا وإنكارها، فالنفس بمعناها التقليدي تبدو لأمثال "فوكو" فكرة "لاهوتية" تعبر عن تعالى زائف، بعد أن قلب "فوكو" اهتداءً بـ"نيتشه"، رأسًا على عقب النظرة الدراجة عن العلاقة بين القوة والمعرفة، فهو يرى أن المعرفة هي في ذاتها قوة تمارسها على الآخرين لتحدى الآخرين، أي أن المعرفة ما عادت أداة للتحرير وأصبحت أداة للاستعباد.

فيكون المستفيد الأول من هذه الأنواع من النقد التفكيكي هو المتلقي، بعدما انتقل الاهتمام من النص الأدبي "القصصي" إلى القارئ ومن الارتباط بالمعنى السياقي إلى الإيمان بالمعنى الذاتي والتاريخاني ونسبيته الحادة. ليتم تحطيم السياق النص الأدبي والاجتماعي الذي تحاكم إليه التأويلات وتقوم مقامه مرجعيات متعددة بتعدد الذوات الناقدة، وهي حالة فوضوية تسود لحظة انهيار الأسس العقلية المشتركة في المجتمع، وتسود عندها النزعة الفردية، فتبدأ المذاهب الكبرى في الثقافة في التفكك ليحل محلها المذاهب الفردية، فيروح كل فرد ليختار لنفسه ما هو صالح وما هو غير صالح، مما يؤدي إلى الشطح والتناقض والعدم.

والحقيقة إن الموروث التاريخي والمنهجي الغربي والذي ينتمي لتاريخ ثقافي غير المجال القرآني ليس بقادر على تفسير الوحي الإلهي، لأن القرآن لم يشر إلى كثير من المترادفات الأسطورية، لأن الأمر مختلف كل الاختلاف فيما يتعلق بطبيعة تأويل دلالة القصص القرآني، كما هي في سياقاتها الدلالية، فهي ابتداء ليست متشكلة من مخيال اجتماعي

ليس له أب لا يمكن معرفته، ولا هي تجلي لصورة أثرت في مخيلة المجتمع المعني، ولا هي تعبير عن عاطفة اختلجت في مخياله الجمعي، ولذلك فهي تخرج عن تحليلات المنهج السيسيولوجي ومنهج علم النفس الاجتماعي، أو مناهج النقد الأدبي عموماً اذ لا يصح إسقاط قواعد القصة الأسطورية على القصص القرآني، سواء كان ذلك بالسعي وراء معرفة مصادر القصص القرآني ومعرفة أصله، ومن ثم مقارنة صورة تلك القصص على ما كانت عليه في الأسطورة أو في التاريخ أو الحياة العربية، مع ما جاء عنها في الوحي الإلهي فيه ما فيه من محاكمة كلام الله تعالى إلى فنون البشر.

وهكذا يظهر ان دافع محاولات إسقاط قواعد المنهج السيسيولوجي على القصص القرآني، هي الرغبة المسبقة والإسقاطيه في ان تنتهي نتائجها المنطقية تنتهي إلى القول ببشرية القرآن كما ظهر ويظهر باستمرار، أي أن محمد النبي صلى الله عليه وسلم، هو الذي ألف هذا الكتاب، وهو الذي أتي به من دون الله، فهو ليس وحياً أوحي إليه، بالادعاء بأن القصص القرآني خيال أسطوري خاضع لما يخضع له الخيال الفني الإنساني من خلق وابتكار، من غير التزام لصدق التاريخ وما محمد إلا فنان خلاق بهذا المعنى[2]، أي هو يتجه اتجاه الأديب في تصوير الحادثة تصويراً أسطورياً خيالياً، وعلى هذا فالقرآن كتاب مؤلف ومؤلفه هو محمد، وأن ما فيه من قصص فقصص موجودة في كتب أخرى.

والحقيقة إن ما يستدل به هؤلاء على بشرية القصص القرآني، وبالتالي أسطوريته وأسطورة القرآن لهو اكبر دليل على أنه من عند الله، ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطلع على هذه الكتب التي يزعمونها، بل إن ما جاء في القرآن من قصص جاء تصحيحاً لما في الكتب السماوية، أي أنه جاء شاهداً عليها، يقول تعالى حاكياً عن موقف القصص القرآني الشاهد على بني إسرائيل: " إِنَّ هَذَا القرآني قُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ "{النمل/٧٦}، معنى ذلك إن ما جاء في القصص القرآني هو الحق، وليس بما هو فن متعارف لهذه الكلمة أي تقريب الخيال الشخصي، فالقصص القرآني بهذا المعنى يعتبر وثائق تاريخية، ينبغي إن تقرأ وتفهم بما يرفع بعض الغموض والإشكال في إدراك حقيقة التاريخ. يقول تعالى: "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالحقيقة انهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى" {الكهف/١٣}، ويقول: "نَتْلُوا عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" {القصص/٣}. فيكون الوحي الإلهي كتاب الهداية للحق بالحق، نزل ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، وعلى هذا فالقصص القرآني ليس عملاً مستقلاً عن دلالته الكلية وعن غرضه العام، ومن ثم فليس مستقلاً في طرق عرضه وسير حوادثه عن البناء العام للوحي الإلهي ككل، كما هو الحال في القصة الفنية، بل يأتي القصص بوصفة آية دلالة على ذات الدلالة التي يدل عليها الوحي الإلهي في مجموعه، أي ككتاب يدل على الله تعالى، فذكر قصص الماضي في الوحي

[2] راجع لتفصيل أكثر، خلف الله، محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، تحقيق خليل عبد الكريم، مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ١٩٩٩م، ص٩٤.

ليست لأجل القصة عن سير الماضيين ولا لذكر شئونهم وأطوارهم فحسب، وإنما لتفسير السنن والآيات الإلهية في الخلق والحياة.

وعليه فإن ما ينبغي إتباعه في مقام القصة والأسطورية ليس هو إرجاعها إلى صحة روايات التاريخ الذي يرتهن إليه هذا أو ذاك من كتاب الغرب، بل ارجاعها إلى ما جاء في القرآن الكريم لا العكس، ذلك أن القرآن الكريم هو كتاب الله نزل بالحق من عند الله، وما جاء فيه من قصص هو حق، بل هو الحق بألف ولام العهد، يقول تعالى: "وَكُلاًّ نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاء الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ" {هود/١٢٠}، ويقول: "إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللّهُ وَإِنَّ اللّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" {آل عمران/٦٢}، ويقول: "كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاء مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا" {طه/٩٩}، ويقول: "تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَآئِهَا وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ بِمَا كَذَّبُواْ مِن قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللّهُ عَلَىَ قُلُوبِ الْكَافِرِينَ "{الأعراف /١٠١}، والمعنى أن القرآن الكريم كتاب هداية للحق بالحق، نزل ليخرج الناس من الظلمات إلى النور.

كون أن القصص القرآني، ليس ضرباً من الأسطورة، كونها ابتداء ليست خاطرة في نفس الله، ولا هي تجلياً لصورة أثرت على مخيلته سبحانه، ولا هي تعبير عن عاطفة اختلجت في صدره، ولذلك فهي تخرج عن تصنيف أنواع الأدب الإنساني، أعنى الأسطورة والقصة والرواية والحكاية الخيالية. باعتبار أن القصص القرآني ليس عملاً مستقلاً عن دلالته الكلية وعن غرضه العام، ومن ثم فليس مستقلاً في طرق عرضه وسير حوادثه عن البناء العام للوحي الإلهي ككل، كما هو الحال في الأسطورة الاجتماعية، بل يأتي القصص بوصفة آية دلالة على ذات الدلالة التي يدل عليها القرآن الكريم في مجموعه، أي ككتاب يدل على الله تعالى، فذكر قصص الماضي في الوحي ليست لأجل القصة عن سير الماضيين ولا لذكر شئونهم وأطوارهم فحسب، وإنما لتفسير السنن والآيات الإلهية في الخلق والحياة. يقول تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَواْ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ * حَتَّى إذا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّواْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ جَاءهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَاء وَلاَ يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ * لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ {يوسف ١٠٩/١١١}.

ومن هنا فإن القصة القرآنية كثيراً ما تأتي مخالفة للقواعد النقدية المعول عليها في الأسطورة العادية، فلا يتكرر القصص إلا في السياق الذي يستدعي الاستشهاد به وإيراده، فيكون تارة موجزاً ويكون أخرى مطلقاً ويكون ثالثة على غير الترتيب والتسلسل الزمني الذي حدثت به الوقائع، ولكنه في كل ذلك لا يكون إلا حقاً ودالاً على الحقيقة.

وعندنا أن الفارق الجوهري بين الأسطورة التاريخية والقصص القرآني، هو أن الأسطورة نوع من الخيال البشري، وهو لا يرقى أن يكون حقاً مطلقاً، بينما القصص القرآني هو كلام الله نزل بالحق المطلق، بعبارة أخرى، أن القصص القرآني ليس عملاً فنياً مقصوداً بذاته، وإنما هو آية ودلالة دالة إلى الرشد والهداية وشرح السنن والآيات التاريخية التي

تسير وفق الحياة البشرية، وهو أي- القصص القرآني - يأتي في سياق الدلالة على الحق تعالى، وفي سياق إظهار صدق النبي صلى الله عليه وسلم في دعوته، بما اخبر به عن أحوال الماضيين ومقارعة الحجة لأهل الكتاب فيما كتموه من الهدى والبينات، يقول الله تعالى: "كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِن قَبْلِ إِن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُواْ بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * فَمَنِ افْتَرَىَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ مِن بَعْدِ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" {آل عمران ٣٩/٩٤}.

كون قصص القرآن الكريم ليست عملاً خيالياً وفنياً مقصوداً لغاية تربوية أو خيالية صرفة، وإنما هو قصص يأتي في سياق الدلالة على الحق، باعتبار أن هذه القصص هي آيات من عند الله، تحكي عن سنن تدافع الحق والباطل مما يوجب التصديق بالوحي وبالتالي الإيمان والتوحيد بالله تعالى. من هنا فإن اعتبار القرآن الكريم نصاً الهياً كاملاً، يعني ضرورة التمييز منهجياً بين تعدد مستويات الخطاب القصصي في القرآن، والتي يمكن حصرها في مستوى الهداية والأخبار بالحق وهو المستوى المطلق والخالد. ومستوى التزكية الوجدانية للرسول صلى الله عليه وسلم ولكل قارئ للقصص القرآني غيره، وهو المستوى الذي يتجاوز بالقارئ حالة القنوط والوهن والحزن، إلى حالة الثقة بالله تعالى وانتظار النصرة منه، فضلاً عن مستوى استيعاب وتجاوز الواقع الثقافي الاجتماعي السائد زمن الرسل السابقين بهدف التجاوز إلى أفاق الإسلام المغاير والمطلق.

الفصل الثالث

الاتجاهات الحداثوية وتطبيقية العلوم الإسلامية.

تمهيد اولي: انتهينا إلى أن النظرة الحداثية عند الكُتاب العرب في العالم الإسلامي تعمد إلى قراءة طبيعة العلاقة بين الوحي الإلهي واللسان العربي باعتبارها علاقة تاريخية تطورية، وإلى أن أبعاد هذه العلاقة هي ابعاد ثقافية واجتماعية وأنثروبولوجية تاريخية، ومن هكذا منظور متهافت تخوض هكذا توجهات تاريخية في دراسة موضوعات العلوم الإسلامية مثل تدوين القرآن الكريم وأسباب نزوله، ومسائل خلق قرآن وقضايا الأحوال الشخصية كالأسرة والمرأة

والميراث فضلاً عن الخوض في علم السياسة والعلاقات الدولية ونحوها لترهنها الى لحظة تاريخية ماضوية، فبعد انكار يقينية القرآن الكريم واطلاقيته ورهنه للتاريخ والثقافة وإمكانية اللغة، والتهوين من الاعتماد عليه كمرجعية معرفية وأخلاقية وتشريعية متعالية تأسس العلوم والمعارف والتشريعات والوصايا الأخلاقية ونحوها، فإن أغلب العلوم الإسلامية عند الكُتاب العرب كالعقائد والعبادات والفقه وأصوله، والسنة والسيرة وعلوم القرآن والتصوف، والحديث، والتفسير، تصبح كلها ذات نشأة تاريخية على نحو ما، مما يتيح لهم حرية الطعن فيها وإنتاج خطابات علمانية متهافتة ومُضطربة وإلصاقها بها، باسم سلطة القارئ وتوجهات التفكيكية.

فمن منظور سلطة القارئ يذهب الكُتاب العرب، إلى أن كل محاولة تنظيرية أو فقهية لفهم الإسلام وبصرف النظر عن أهدافها ومنطلقاتها فإنها ليست أكثر من ضرب من ضروب "قراءات "لـ"إسلاميات" ولـ"قرآنيات" متعددة، وشكل من أشكال تأويلاته المفتوحة الى ما لانهاية بتقدير سلطة القارئ لا مقصد المتكلم ومغزاه، باعتبار أن التعددية الدلالية جزء من طبيعة الخطاب الديني، ومن ثم فإن رفض هذه الأشكال بعضها أو جميعها لا يعد خروجا عن حظيرة الإسلام، كما عند الكثير من الكتاب العرب.

اما سبيل "أركون" ورفاقه من الكُتاب العرب الى ذلك، فيبدأ وكما ظهر من محاولة نزع يقينية الوحي الإلهي بتفكيك أبعاده الثلاثة في: الثبات، الحقيقة، اليقين، والعدول عنها الى ثلاثية التغير، الموضوعية، والنسبية، لينطلق في زعمه من منطلق ان سلطة العقل اجتماعية تاريخية، ومن ثم فهي ضد الأحكام القطعية اليقينية الحاسمة، لأنها تتعامل مع العالم الواقع والنصوص بوصفها مشروعات مفتوحة متجددة القراءة وفق ثنائية "الموت/ الحياة" أي باعتبارها حداثوية الفهم، نسبية الحقيقة، متحولة الثبات، مستريبة المعنى.

ومفاد ذلك ان على الباحث الحداثي وبحسب "أركون" أن يتحرر من كل المسلمات واليقينيات التي يتلقاها منذ الطفولة من بيئته وعائلة أو من دينه ومذهبه، لأن هذا التحرر يمثل الشرط الأولى والضروري من اجل أن ينخرط في ساحة البحث العلمي والتحريري المعاصر، عندها يستبشر "أركون" بوعي إنساني جديد في المجتمعات الإسلامية منعتق من النظرة اليقينية المطلقة أو ما يسميه السياج الدوغمائي المغلق الذي يعنى الجمود على الحقيقة والموروث في العقل الإسلامي، وهو ما يراهن عليه "أركون" بتشغيل أدوات وخصائص العقل التفكيكي عند ممارسته بوعي في الثقافة الإسلامية.

وعندئذ فإن على المسلم بحسب "أركون" ألا يكون مسلماً إلا في سياقه الإنساني النسبي وليس سياقه الديني المتعالي ليكون شريك العالم المعاصر المتحضر، أي بوصفه مسلماً فاقداً لعقيدته وأخلاقه وقيمه ومتجرداً عن أي روابط ووشائج إيمانية مع ربه، حتى يصبح إنساناً عالمياً يرتبط بالنظام العلماني المؤسس حداثوياً على المنتج المعرفي العقلاني المادي العدمي كما تم انتاجه في الغرب، ووفي سبيل ذلك فإن "أركون" يدعو إلى نظام تربوي جديد في العالم العربي

والإسلامي يقوم على فكرة علمنة المناهج الدراسية، والتي تقوم كما يرى على الحقوق، كلية الحقوق، أو ما نسميه اليوم الحقوق مش الشريعة، كتشريع بديل عن التشريع الرباني في الإسلام.

وفي المقابل فهو يحذر من التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة تجعل من الوحي الإلهي مصدراً للمعرفة والأخلاق والكينونة الإنسانية ونحوها، لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى سياج دوغمائي مغلق كما في الممارسة الفكرية الإسلامية الحالية، ولأن العقل الحداثوي المنبثق حالياً يحارب هذه السياجات المغلقة التي تبقى في منأى عن أي نقد، في حين يسمح هذا العقل لذاته بأن يحتج وبأن يلغي ما كان أنتجه سابقاً ويقبل بالعودة إلى خطاه ضمن مناهج النقد لفلسفة المعرفة في عقل لا يكتسب معارفه بصورة حاسمة ونهائية، بل ثمة دوماً مجال للعودة والتراجع.

وامام هكذا سياق اشكالي – مقحم – يقترح "أركون" مفهوماً وضعياً للدراسات الإسلامية يسميه بـ"الإسلاميات التطبيقية" كمصطلح بديل لمصطلح الدراسات الإسلاميات "التقليدية"، لأن الإسلاميات التطبيقية تنطلق في فكر "أركون" من واقع المسلمين وحاضرهم ومشكلاتهم ومن ثم يكون استنباط ما يتعلق بها من تعليم ديني وأغراض سياسية ومصالح اقتصادية وغير ذلك من العوامل المؤثرة في الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات، وهو ما يدعوه "أركون" بالمعركة النقدية للواقع والتي تسمح بتعبيره " بتعرية ما هو مطموس ومخفي من اللغة الشائعة، والخطاب الشائع، الذي يستخدمه المسلمون والهدف من ذلك إيجاد آفاق جديدة لتأويل التراث وذلك عن طريق التفكيك المنهجي ومن ثم الوصول إلى فهم أفضل للمحتوى الموضوعي للرسالة القرآنية والسنة النبوية.

وهو التوجه الذي يدعي " أركون[1]" أنه وجد نفسه مرغما على الدخول فيه بدراسة كبرى للعقل الإسلامي تمتد من لحظة المعاصرة إلى لحظة انبثاقه، كون الإسلاميات التطبيقية تقوم بدراسة الفكر الإسلامي المعاصر لتمس المشكلات الحارقة للمجتمعات الإسلامية وحاجتها الراهنة وتناقش مفاهيم الحداثة الغربية ذاتها لإغناء الإشكالية المتعلقة بالحداثة، ويعود مصدر مصطلح الإسلاميات التطبيقية بحسب "أركون" إلى إنه مستوحى من "روجيه باستييد[2]"، ومن مصطلحات الفيلسوف الفرنسي "فرانسوا فورييه[3]" الذي كان أول من استخدم نقد العقل من أجل هدف تاريخي.

بما يدل على أن علم الإسلاميات التطبيقية مرتبط بعلم الأنثروبولوجيا الوضعية الفارغة عن المعنى بصورة عامة باعتباره علم يتعدى الجانب المتعالي وينحبس في المستوى الوضعي الملاحظ، باعتباره يزعم أنه قادر على أن يأخذ على عاتقه طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم حلها والسيطرة عليها وفق المسار العلمي والمنهجية العلمية، بملحظ ان الإسلاميات التطبيقية تتموضع داخل المجتمعات الإسلامية لكى تتعرف على مشاكلها القديمة

[1] العوادة، محمد العوادة، محمد أركون ومشروع نقد العقل الإسلامي، مجلة الراصد، أغسطس ٢٠٠٨م. الاحد، http://alrased. net/main/articles. aspx?selected_article_no=4603

[2] راجع لتفصيل أكثر، روجيه باستييد، الأنثروبولوجيا التطبيقية،

[3] راجع لتفصيل أكثر، فرانسوا فورييه، إعادة التفكير في الثورة الفرنسية،

والحديثة، من هنا نفهم محاولة "أركون" في دعوته لمشروع الإسلاميات التطبيقية، حتى تفتح طرق جديدة في البحث في الفكر العربي الإسلامي، ولكنه لم يلبث أن وجد نفسه أمام النتيجة المنطقية للإسلاميات التطبيقية وهي نقد العقل الإسلامي نقداً وضعياً لا يقوى على مواجهة خصائص العلم الإسلامي في تعاليه وكونيته وكليته ... الخ. فكيف يتم ذلك؟.

المبحث الأول: التطبيقات الحداثية.. انكار العقائد الدينية.

المطلب الأول: الإلحاد الحداثي وانكار وجود الله تعالى. أسلفنا القول بأن دين الله تعالى عند الحداثيين العرب هو من صنع الرسول البشري محمد صلى الله عليه وسلم، الذي وضعه انعكاساً وجواباً لاحتياجات آنية وتجليه توظيف الرسول الكريم للمتناقضات التاريخية من حوله، أما بعد أن فهم علم الاجتماع والأنثروبولوجي وعلم النفس الحديث ونحوه لهذه الظواهر بطرق "علمية"، فإنه لم يعد هناك مكان لأي تفسير ديني للعالم، وبالمحصلة فإن الكتاب الحداثين العرب يرون أن ما ورد في القرآن عن الله والرسول واليوم الاخر وآدم وحواء وإبليس والجن والشياطين والملائكة ومعجزات الأنبياء ليست إلا تماشياً مع الذهنية الميثية الأسطورية، وأنها رموز وأمثال لا حقائق يقينية غيبية أي هي أشياء غير موجودة في الواقع، وإنما تصورات ذهنية خرافية[١].

ف"حسن حنفي" يزعم أنه ليس للعقائد الايمانية لدى المسلمين اي صدق داخلي في ذاتها، بل صدقها هو مدى أثرها في الحياة وتغيير للواقع. ولذلك فكل العقائد الإسلامية ومصطلحاتها يجب تجاوزها، لأن ألفاظا مثل: الله والجنة والنار والآخرة والحساب والعقاب والصراط والميزان والحوض كلها ألفاظ يجب تجاوزها وزاد: فألفاظ الجن والملائكة والشياطين، بل والخلق والبعث والقيامة كلها ألفاظ تُجاوز الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى واقع، ولا يقبلها كل الناس، ولا تؤدي دور الإيصال[٢].

ولا يكتفي "حسن حنفي" بمحاولة يائسة لإحداث قطيعة معرفية أبستمولوجية مع مفاهيم العقيدة الإسلامية الله، النبي، الجنة، النار، الثواب، العقاب ... الخ، بل يتعدى ذلك إلى الدعوة الى حذف هذه المصطلحات من التداول العلمي والشعبي واستبدالها بمفاهيم أخرى ذات حمولة تقدمية ماركسية. فلفظ "الله يحتوي على تناقض داخلي في استعماله وهذا لا يمكن قبوله ... ثم يستمر في تحقير لفظ الجلالة والاستهزاء به، أما "الله" عنده فهو آلهة كثيرة، اذ هو عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم عاطفيا هو الحب، وعند المكبوت هو الإشباع ... فإذا كان الله هو أعز ما لدينا وأغلى ما لدينا فهو الأرض والتحرر والتنمية والعدل، وإذا كان الله هو ما يقيم أَوَدَنا وأساس وجودنا ويحفظنا فهو الخبز والرزق والقوت والارادة والحرية، وإذا كان الله ما نلجأ إليه

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، باحُو، أبو سفيان مصطفى باحُو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٤٣٣ هـ ٢٠١٢ م. ص ٥٨.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، حنفي، حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٥، ٢٠٠٢م، ص ١٢١.

حين الضرر. وما نستعيذ به من الشر فهو القوة والعتاد والاستعداد ... ومن أدلته كذلك قوله: ولا يمكن إيصال أيّ معنى بلفظ "الله" لأن اللفظ حوى كثرة من المعاني لدرجة أنه يدل على معاني متعارضة ... ويقول: فإذا كان لفظ "الله" يحتوي على تناقض داخلي في الإيصال، بالإضافة إلى تضارب معانيه [1].

وكما أثار غضبه واشمئزازه لفظ الله، كذلك لفظ "دين" فزعم أن له معاني متناقضة ... ولفظ إيديولوجيا أولى منه، لأن الأول يشير إلى مقدس وما وراء الطبيعة، وهذا ما لا يحبه "حسن حنفي"، بينما الثاني يشير إلى أفكار بشرية لا عقائد سماوية ... وهكذا لفظ "الإسلام" نفسه فلفظ "السلام" خير منه. كما أن ألفاظا مثل الأيديولوجية والتقدم والحركة والتغير والتحرر والجماهير والعدالة ألفاظ معبرة لها رصيد عند الجماهير خلافا للألفاظ الدينية.

وسيتحول علم أصول الدين إلى علم الإنسان، فبدل الحديث عن الله والشياطين والملائكة، سنتحدث عن الإنسان، يقول: وبالتالي يمكن نقل عصرنا من مرحلة التمركز حول الله، وهي المرحلة القديمة إلى مرحلة التمركز حول الإنسان، وهي المرحلة الحالية، ويمكن في شريعة "التراث والتجديد"، تبديل اسم الله بالإنسان الكامل مثلاً. ويقول: فكل ما وصفوه أي علماء التوحيد على أنه الله إن هو إنسان مكبر إلى أقصى حدوده ... أما أسماء الله وصفاته، مثل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والارادة كلها فهي صفات الإنسان الكامل، وكل أسماء الله الحسنى تعني آمال الإنسان وغاياته التي يصبو إليها، لأن الإنسان الكامل أكثر تعبيرا عن المضمون من لفظ الله[2]. وبذلك يريد "حسن حنفي" أنسنه كل ما هو إلهي، وهذا هو جوهر الاطروحة العلمانية الحداثية في العالم الإسلامي.

وعنده كذلك لم يعد الإنسان الحديث في حاجة إلى الإيمان بقوى علوية تتحكم فيه وتحميه، فلا يحميه إلا الوعي الفردي وتجنيد الجماهير، والجماهير هي الدرع الواقي لا قوى سماوية. واعتبر أن أكبر آفاتنا هو انتظار العطاء والمن من الله. وأننا لسنا في حاجة إلى حمد الله على نعمه، بل نحن في حاجة للتضجر والغضب[3]، فالحديث عن الله اغتراب لا ينبغي وتعمية تدل على نقص، بل الواجب هو الحديث عن المجتمع والعالم[4]، واعتبر أن إثبات إله موجود قبل الأجسام مصادرة على المطلوب. ولا معنى في نظره للسؤال عن النشأة والمصدر والأصل، وتساءل: لماذا لا نعتبر الإنسان علة كل شيء؟ وأن يكون غيره أقدر منه على الفعل؟ ... وقد وصف حجج الفلاسفة حول إنكار حدوث العالم بكونها حججا منطقية وواضحة وقوية يسهل اقتناع الإنسان بها ... ودافع عن الدهريين الحداثيين، واعتبر أن تصور الفلاسفة والطبائعيين أقرب إلى التصور العلمي من تصور المتكلمين[5].

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١١٤ ١١٥ — ١٢٢.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ص ١١٤ ١١٥ ١٢٢ — ١٢٤.

[3] راجع لتفصيل أكثر، حنفي، حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، من ١ إلى ٣ دار التنوير بيروت والمركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٨، و٤ و٥ مكتبة مدبولي، ج١، ص ١٠ ١١.

[4] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ج١، ص ٨٤.

[5] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٠ ٣١ ٣٤ ٣٥ ٣٦.

وعلى ضوء ما تقدم فالإيمان والإلحاد لا مكان لهما في الواقع العملي، عند "حسن حنفي" لأن مقولتي الإلحاد والإيمان مقولتان نظريتان لا تعبران عن شيء واقعي لأن ما يظنه البعض على أنه إلحاد قد يكون جوهر الإيمان، وما يظنه البعض الآخر على أنه إيمان قد يكون هو الإلحاد بعينه[1] ... يقول: فالإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان لا المعنى المضاد ... أما الإيمان فهو الحفاظ على الموروث والإبقاء على الوضع الراهن والدفاع عن التقليد وحماية مصالح الطبقة ... ويكون الإلحاد هو كشف القناع وفضح النفاق وتعرية الواقع وعود ... أما المشيئة الالهية عند "حسن حنفي" فليست إلا نظام الطبيعة لا ما يظنه العامة[2].

وهكذا ينتصر "حسن حنفي" للمنكرين لوجود الله تحت ستار التجديد. واعتبر أن إثبات صُنعِ الله للكون وخلقه له، له مخاطر وآثار سلبية عظيمة على الحياة الاجتماعية والسياسية، إذ يتم تصوير العالم فيه في حالة ضياع وأن الله هو الماسك له ... وأننا لم نعد بحاجة إلى الدفاع عن عقيدة خلق الله للكون، وأن عقيدة قدم العالم لم تعد تشكل خطرا على الأمة، بل الخطر الذي يهددها هو الاعتقاد بخلق العالم من عدم ...، بل تؤدي عقيدة الخلق من عدم في نظره إلى تدمير العالم .... والواجب والقديم والموجود بذاته ليس هو الله، بل الواجب هو الواجب الأخلاقي، والقديم هو العمق التاريخي للإنسان، والموجود بذاته هو الشعور بالاستقلال، ويكشف أي دليل على إثبات وجود الله على وعي مزيف ... وبراهين وجود الله ليست فقط افتراضات ذهنية، وتعبير إنشائي لا حقائق علمية [3].

أما "نصر أبو زيد" فيشير الى إيجابيات مشروع "حسن حنفي" في أن العقائد الإسلامية مجرد تصورات ذهنية، أكثر من كونها عقائد دالة على وجود مفارق، وأن الله ليس ذات موجودة مفارقة للوعي الإنساني، بل هو مبدأ معرفي خالص[4]، فالله ليس إلا مجرد افتراض ذهني محض ومبدأ معرفي خالص. وقريب منه "خليل عبد الكريم"، فقد قال آخذا على الكتب الإسلامية: ... والاعتماد على الغيبيات والماورائيات واللا محسوسات. وضرورة ربط كل ما يدور على الأرض إن على المستوى الفردي أو المجتمعي وفي كل الشؤون بدون تفرقة، ربطها على بكرة أبيها بقوى غير منظورة وأنه لن ينصلح أيّ معوج إلا إذا كانت العلاقة مع هذه القوى الجبارة على أحسن ما يرام ولتصبح القوى في ذروة الرضا!![5]. وعلامات التعجب منه. وزاد بعدها مباشرة: فإذا سألت أحدهم وفيهم أكاديميون وأساتذة جامعات وحاملو إجازة الدكتوراه من أرقى جامعات أوروبا وأمريكا، ما بال أمم أخرى علاقتها مع هذه القوى بالغة السوء، بل وبعضها ينكر وجودها ويسخر ممن يؤمن بها، ومع ذلك فهي في القمة؟ رد عليك بثقة تغبطه عليها: هذه الأمم لا تدخل في حساب القوى ولا تعبأ بها، فلذا تتركها تستوفي حظها الآن، ولكن فيما بعد ستوفيها ما تستحقه من

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٦١ ٦٢.

[2] راجع لتفصيل أكثر، حنفي، حسن حنفي، رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبنوزا، دار التنوير بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص ٦٨.

[3] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٤ ٦٠.

[4] راجع لتفصل أكثر، ابو زيد، نصر ابو زيد في نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص ١٨٤.

[5] راجع لتفصل أكثر، خليل عبد الكريم، الأسس الفكرية، مرجع سابق، ص ١١٧.

جزاء!! مع أن المنطق يحتم أن تكون الأمة التي ترعاها القوى وتكلأها بعنايتها وتفضلها على غيرها من الأمم هي الأقوى والأرقى[1].

أما "علي حرب" فيرى أن الله يمارس امبريالية واستبداداً بخلقه، يقول: أما في اللاهوت فالعنصر الغالب هو خضوع الإنسان للأمر الإلهي لكائن أعلى يمارس امبرياليته واستبداده بخلقه [2]. ويستهزأ "هاشم صالح" بمنكر ونكير وملك الموت، ودعا إلى التخلص من هذه الكوابيس المرعبة .... أكاد أقول بأن العالم الإسلامي كله مقبور الآن تحت ركام من التصورات القروسطية والكوابيس العقائدية وعذاب القبر وأفكار الخوف والرعب التي تمنعه من التحرر والانطلاق، فمتى سنخرج من هذا القبر الجماعي لكي نرى النور لأول مرة ونتنفس الهواء الطلق، متى سنفهم الدين بطريقة أخرى مختلفة تماماً أو حتى معاكسة[3].

وحسب "عبد الله العروي"، فإن هناك علاقة وثيقة بين التوحيد الإسلامي وبين الاستبداد: فالله في نظره يجلس على عرشه يحيط به أعوان وموال حسب ترتيب محكم ومراسيم دقيقة، فالله في نظره حاكم مستبد، وعنده أن " فكرة الرب الديان الذي يحاسب خلقه ويجازي المحسن ويعاقب المسيء إنما عادت للواجهة تحت ضغط واقع إنشاء الدولة الجديدة في المدينة، فعقيدة اليوم الآخر ليست إلا فكرة تم استثمارها في إبانها لتحقيق أهداف سياسية[4].

أما "محمد الشرفي" فيصور الله والنبي والإسلام تصويرا بأسلوب تهكمي فقال: ولقد خضع الأصوليون لعمليات تمذهب مارسها عليهم منظروهم ومرشدوهم بحيث حُشيت أدمغتهم بتاريخ مشوه غاية التشويه ومثالي موغل في المثالية، فالله في زعمهم قد خلق الإنسانية لأجل أن تطيعه، واختار النبي محمداً، وهو رجل كامل ليبلغ أوامره إلى هذه الإنسانية، وقد تبعته قلة قليلة من المخلصين، وجميعهم خيرون كرماء متفانون وقد حارب النبي جيشا عرمرما من الأشرار الكافرين الذين كانوا جميعاً متعاظمين كذابين مفسدين جشعين ... ولكن تغلبت بعون الله قوى الخير رغم قتلها على قوى الشر رغم عددها وعتادها. وبهذه الصورة يتحول التاريخ الإسلامي إلى ملحمة مانوية [5].

أما "عبد المجيد الشرفي" فإنه يزعم أن كثيرا من عقائد المسلمين ما هي إلا مجرد أساطير لا أنها حقائق غيبية أو واقعية، يقول: واعتباراً للغاية الكامنة وراء حديث القرآن عن آدم وحواء وعن إبليس والجن والشياطين والملائكة وعن معجزات الأنبياء لا يضير المؤمن أن يرى في كل هذا الذي ينتمي إلى الذهنية الميثية رموزا وأمثالا، لا حقائق تاريخية[6]، اذ لم يوجد في الواقع آدم وحواء وإبليس والملائكة والأنبياء، إنما هي أساطير محكية ترمز إلى أشياء معينة، وهي لضرب

---

[1] راجع لتفصل أكثر، المرجع السابق، نفس الصفحة.

[2] راجع لتفصل أكثر، حرب، على حرب في نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، سلسلة النص والحقيقة، ط١، ١٩٩٥م. ص ١٤٤.

[3] راجع لتفصل أكثر، صالح، هاشم صالح، الإسلام والانغلاق واللاهوتي، دار الطليعة بيروت ط١، ٢٠١٠م. ص ٣

[4] راجع لتفصل أكثر، العروي، عبد الله العروي، السنة والإصلاح، مرجع سابق، ص ١٦٥ ١٦٦.

[5] راجع لتفصيل أكثر، الشرفي، محمد الشرفي، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، بترا للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٨م. ص٥١.

[6] راجع لتفصيل أكثر، الشرفي، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة بيروت ط ٢٠٠٨،٢، ص ٦١.

المثل فقط. وبذلك فإن الحداثيين العرب ولا يعيرون انتباها كثيرا للحياة الآخرة الغائبة والمجهولة، وتطلب من الناس ألا يشغلوا بالهم بها، فالحداثة استبدلت خلاص الآخرة بخلاص الأرض.

وبإمكاننا ان نحيل القارئ الى الكثير من النصوص الحداثية من هذا العبث والغثاء والتلاعب الدال على الاحاد والضلال والموقف الأيدلوجية العدائية لكل ما هو ديني[1]. فإذا كانت مقولات مثل الله والقدرة الالهية والجنة والنار وسائر اصول العقيدة الإسلامية هي محض مخيال اجتماعي، أو هي مجرد الفاظ فارغة من المعنى يجب تجاوزها لأن الواقع التاريخي والحس والمشاهدة لا تشير اليها، فإن هذا هو العبثية والعدمية والالحاد بعينه.

ودلالة ذلك بالنسبة للكُتاب العرب، أن الخيال البشري هو الذي كون كل الرصيد العقائدي لدى المسلمين عبر تراكمات كثيرة عبر قرون عديدة. يقول "أركون" [2]: أن كل العقائد والأديان والغيبيات كلها من صنع البشر، وهي مجرد تخيلات أوجدها الفاعلون الاجتماعيون. فأحيانا يعبر "أركون" عن هذا الخيال بالمخيال الديني أو المتَخَيَّل الديني، كونه الفضاء العقلي المليء بالصور والمشحون بالأخيلة والأفكار الموروثة أبا عن جد [3] ... وهكذا يقدم المتخيل الديني ذاته بصفته مجمل العقائد المفروضة والمطلوب إدراكها وتأملها، بل وعيشها وكأنها حقيقة، والتي لا تقبل أيّ نقاش أو تدخل للعقل النقدي المستقل[4] ...

بعبارة أخرى، إنه وانطلاقاً من فرضية أن كل الدلالات التي لا تتعلق بالأشياء الملحوظة والمحسوسة واقعياً أو بفكر عقلاني مادي ما هي إلا دلالات خيالية أو مخيالية بالمعنى العلمي الوضعي للكلمة. فـ"أركون" يزعم أن كل الغيبيات في الإسلام، ما هي إلا متخيل وخيال ليس إلا، بل كل ما خرج عما سماه فكر عقلاني "مادي" فهو داخل في مسمى الخيال. فتكون العقائد الدينية الغيبية هي تصور ذهني لا أقل ولا أكثر، بمعنى أن الذهن يتصور وجودها لا أنها موجودة في نفس الأمر ... هذا المتخيل الديني يتحول إلى متخيل اجتماعي يهيمن على الفكر والثقافة وكل شيء داخل المجتمع. وهو المتخيل الذي يشكل المحرك الديناميكي والفعال للتاريخ.

في هذا السياق ينصح "أركون" الى البحث في التوليد الخيالي للمجتمعات البشرية، ومايكنذمات التشكيل الاجتماعي للواقع، ومن ثم فهو يدعو إلى الاطلاع على مؤلفات "فرويد" وأتباعه الذين لا يحصون ولا يعدون عن

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، تيزيني، طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، نشأة وتأسيسا، دار دمشق، ط١، ١٩٩٤، ١٣٤ – ١٣٦ ١٣٧، وراجع لتفصيل أكثر، على الربيعو العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء وبيروت، ط ٢،١٩٩٥م، ص ٩٠ ٩٣ ٨ ١٠٠، وراجع لتفصيل أكثر، نصر، ابو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء وبيروت، ط ٣، ٢٠٠٧م، ص ١٨٤.

[2] راجع لتفصيل أكثر، أركون، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، دار الطليعة بيروت، ط٤، ٢٠٠٩م، ص١٣٣.

[3] راجع لتفصيل أكثر، أركون، محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي ترجمة هاشم صالح ط ٣، ١٩٩٨م ص ١٨٨ ٢٣٩، وراجع لتفصيل أكثر، الإسلام الأخلاق السياسة، مركز الإنماء القومي، بيروت ط١، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧م، ص٨.

[4] راجع لتفصيل أكثر، أركون، محمد أركون، الإسلام الأخلاق السياسة، مرجع سابق، ص ١٠.

الدين بصفته الوهم الكبير. فالدين في نظر "أركون" وَهْم ولَّده وشكَّله خيال المجتمعات[1] ... وفي هذا فلا فرق بين الأديان الوثنية وأديان الوحي، فالمصدر واحد[2]. وبالتالي: فإن اصول الإيمان ذات منشأ تاريخي ولا علاقة لها بسلطة متعالية أي: الله أو الوحي، يقول: وعلى الرغم من أن تراثا كهذا هو ذو منشأ تاريخي واضح ويمكن تحديده بدقة، فإنه يدعي صفة التعالي على التاريخ أو تخطي التاريخ لأنه منغرس ومتجذر داخل الوعي ويعبر عن تعاليه وتنزيهه.

لكن الواقع التاريخي يناقض هذا الزعم التيولوجي اللاهوتي ... الخ. [3] ويقول: ينبغي أن نعلم أن الدوائر الخاصة بما هو خارق للطبيعة، وبالتعالي الإلهي أو الميتافيزيقي، وبالآلهة الناشطة والمهيمنة، أو بالإله الواحد الحي، ولكن البعيد، وبالعقائد السحرية أو الأسطورية أو الشعبية أو الخرافية أو الدينية، هذه العقائد المرتبطة جميعها بالمتخيل ... أقول: إن ذلك كله هو أيضاً من صنع الفاعلين الاجتماعيين أي: البشر فلو لم يخلق البشر هذه التصورات أو لو لم يؤمنوا بها لما وُجدت. وهذا كلام في غاية الوضوح والظهور، فالدين والله والآخرة والملائكة والشياطين كلها تخيلات بشرية وهمية من صنع البشر[4].

وهكذا فإن مسألة وجود الله، فإن البشر هم الذين أوجدوها، وليس العكس في نظر " أركون"، ولذلك فالله هو بحاجة دائماً إلى وساطة بشرية ليحصل تصوره ... وعلماء الدين هم الذين كانوا يبلورون تصورا عن الله ويفرضونه فرضا على المجتمع، وبالتالي فلا يمكن الوصول إلى الله إلا عن طريقهم هم ... وتوهم البشر طيلة أجيال وأجيال سواء المسلمون أو المسيحيون أن الله حاضر بينهم[5]. ومن هنا فإن مسألة "موت الله" في نظره والتي تحدث عنها "نيتشه" ورغم كونها عبارة قاسية وصادمة للحساسية الجماعية لجماهير المؤمنين، إلا أنها كما يقول " أركون": ينبغي ألا تخيفنا كثيرا، وإنما تعني موت طريقة معينة للتعبير عن وجود الله، ولهذا فلا بد من البحث عن إله رحيم بدل إله الأديان الذي يقمعنا والذي اتفقنا أنه قد مات.

ودلالة ذلك بحسب "أركون" أننا لم نعد في حاجة إلى الله، وأصبح فرضية لا جدوى منها، يقول: ينبغي العلم بأنه فيما يخص الحداثة فإن الخيار لم يعد بين القبول بالدين أو رفضه، وإنما الله نفسه أصبح فرضية لا جدوى منها أو لا حاجة إليها[6] ... وبعد انتصار الحداثة فلم يعد هذا الشيء ضروريا لأننا وكما قلنا أصبحنا قادرين على الاستغناء عن الله إذا شئنا من دون أن يجبرنا أحد على ذلك بالطبع. فالإنسان في عصر الحداثة أصبح يتحمل مسؤولية نفسه وقدره

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، أركون، محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح دار الطليعة بيروت، ط١، ٢٠٠٩م، ص ٢٢٢.

[2] راجع لتفصيل أكثر، أركون، محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي بيروت، ط ٣، ١٩٩٦م، ص٢٣.

[3] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٢٤.

[4] راجع لتفصيل أكثر، أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص ١٣٢ ١٣٣.

[5] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٢٧٦ ٢٧٧ – ٢٧٨.

[6] راجع لتفصيل أكثر، أركون، نقد العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص٢٦٧ ٢٦٩.

ومصيره بنفسه، أصبح مستقلا بذاته عن القدرة الفوقية. وذلك بعد أن أحل مخيال التقدم بواسطة العلم محل مخيال النجاة الأبدية في الدار الآخرة بواسطة الدين.

وينعى "أركون" على المسلمين كيف أنهم لا زالوا يعتقدون بوجود إله أو ما سماه المشروعية الإلهية أو الحاكمية التي تتحكم بالبشر على الأرض. وذكر أنهم يستندون إلى القرآن والسنة، ثم يقول: أما المؤرخ الحديث أو علماء الاجتماع والانتربولوجيا والألسنيات فإنهم يتحدثون عن الموضوع بطريقة أخرى إنهم يعتقدون على العكس بوجود قطيعة ثقافية وروحانية وعقلية مع ذلك الخيار المقدم للإنسان في معاهدة الميثاق المعقود بين الله والإنسان. ولهذا فالفاعل الحقيقي في الإسلام هو محمد وليس الله. يقول: ذلك الفاعل المعقد الذي دعوناه سابقا بالبطل المغير أو بطل التغيير أي الله بحسب المؤمنين ومحمد بحسب المؤرخ النقدي[1] ... والمعنى أن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها، وزاد شارحا: أقصد أنه خاضع للتحول والتغير بتغير العصور والأزمان. أي: لكل زمان إلهه، وهذا يلتقي مع كلامه السابق عن أن إله العصر هو الأمل. فالإله الموصوف في الأديان تجاوزه الزمن[2].

وباعتبار هكذا ترهات فإن "أركون" يدعو لتبني علمنة منفتحة على مختلف أبعاد الإنسان بما فيها البعد العقدي بما يعني تذويب العقائد الدينية في العامل المجتمعي والعامل الانثروبولوجي لنتوصل إلى نتيجة منطقية عامة تجعل من الدين عبارة عن منتج ذهني صادر عن الخيال الديني للإنسان، كل بحسب نشأته الاجتماعية والتربوية ليساوي في النهاية بين الخيال والحقيقة الدينية. لأن الإسلام والجاهلية وجميع الديانات الوضعية الدينية شيء واحد، يتوحد فيه البعد الإنساني الذي يجب أن تتمحور حوله العلاقة الإنسانية في العالم اجمع، كما يرفض "أركون" أي تسليم لأي حقيقة دينية في الإسلام، سواء كان قرآنا أو سنة، لأن العقائد الإسلامية في هذا السياق مثلها مثل الهندوسية البوذية والعقائد العلمانية السياسية والمذاهب الفلسفية العلمانية، فكل ذلك يجب أن يعاد فيه النظر.

ليكون هدف "أركون" هو العمد إلى كسر طوق الاحتكار الذي يلف التفسير التقليدي للنصوص المقدسة، لذلك فإنه يصرح أنه لا يستبعد العقيدة من حقل التفحص والدراسة وفق مقتضيات العلوم الإنسانية الاجتماعية فينبغي على العقيدة في نظره " أن تخضع للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل معرفة علمية خاصة وانه أصبح من الممكن معالجة مسألة الفكر العقائدي أو الديني أو الأصولي بمنهج عقلاني وفي ضوء قراءة جديدة ومستقلة للتاريخ والمجتمع "، وكلام "أركون" هذا، يوضح بما لا شك فيه وبكل صراحة إقامة نظام أو هيكلية جديدة للعقائد الإسلامية مغايرة تماماً للمبادئ الإسلامية التي دائماً يجب أن يوصفها بالنظام القروسطي، إشارة إلى المرجعية اللاهوتية "المتجردة" عن أبعاد العقلانية والمتجمدة على الحقيقة المطلقة والعمل بالدلالة النصوص.

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، أركون، محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي ترجمة هاشم صالح ط ١،٢، ص ١٠٥.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٠٢.

ولكن من هو إذن إله "أركون" الجديد؟، يقول: إن التصور القروسطي المظلم والقمعي عن الله والتأله قد مات، أو ينبغي أن يموت، لماذا؟ لكي يفسح المجال لتصور آخر أكثر رحابة ومحبة وغفرانا ... وهكذا محل التصور الذي يقمعنا ويسحقنا يحل التصور الآخر الذي يسامحنا ويحررنا. ويمكن القول بأن التصور الحديث لله يتجلى في الأمل، في الانفتاح على أفق الأمل: الأمل بالخلود، الأمل بالحرية، الأمل بالعدالة، الأمل بتصالح الإنسان مع ذاته. هذا هو الله بالنسبة للعالم الحديث والتصور الحديث[1]. وهو الإله "الأمل" الذي سخر منه القرآن الكريم، قبل إن يعبد "أركون" بزمن طويل، يقول تعالى: الَر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ * رُّبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ * ذَرْهُمْ يَأْكُلُواْ وَيَتَمَتَّعُواْ وَيُلْهِهِمُ الأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ * وَمَا أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلاَّ وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ * مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ * وَقَالُواْ يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ * لَّوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلائِكَةِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * مَا نُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ إِلاَّ بِالحَقِّ وَمَا كَانُواْ إذا مُّنظَرِينَ * إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ {الحجر ١/٩}.

ولكن يبقي السؤال الذي يتهرب منه هؤلاء الكتاب اذ وفقاً لمنظورهم المادي فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو من أين جاء هذا العالم ومن أين جاءت الحياة؟، أليس وجود الحداثيين العرب أنفسهم دليل على وجود الله، أم هم من احيوا أنفسهم بأنفسهم؟ بإرادة الأمل والحرية إلههم الجديد، أم هل هم الذين يميتونها ؟. أما عندما تستحيل الاجابة عليها، فإن تخرصاتهم هذه في الحقيقة لن تكون سوى الا جانب من المخيال أو الخيال الاجتماعي للحداثة العلمانية ذاتها؟.

والحقيقة إن الانتهاء الى نفي الألوهية وسائر الغيبيات ما هو في الحقيقة الا النتيجة المنطقية للعداء للإسلام والإيمان ونفي مصدرية القرآن الكريم المتعالية، وهو الموقف إلى واجهه القرآن الكريم نفسه وفند حججه، قبل إن يأتي هؤلاء الكتاب بقرن ونيف من الزمان.

يقول تعالى: فَذَكِّرْ فَمَا أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ

* أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ

* قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُم مِّنَ الْمُتَرَبِّصِينَ

* أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُم بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ

* أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ

* فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ

* أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أم هُمُ الْخَالِقُونَ

* أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ

* أَمْ عِندَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أم هُمُ الْمُصَيْطِرُونَ

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٢٨٢.

* أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعُهُم بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ
* أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ
* أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُم مِّن مَّغْرَمٍ مُّثْقَلُونَ
* أَمْ عِندَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ
* أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ
* أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ
* وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاء سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ
* فَذَرْهُمْ حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ
* يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ
* وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ
* وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ {الطور ٢٩/٤٨}.

فالآيات تقرن بين مزاعم الكهانة والسحر والجن والخيال وافترائها على النبي الكريم صلى الله عليه وسلم باعتبارها ممهدة للقول بنفي الألوهية ذاتها عند من يقول ببشرية و"تقول" القرآن الكريم، كما عند كفار قريش والمستشرقين والكُتاب العرب، فجاءت وعود القرآن الكاسحة بتحدي الاتيان بحديث مثله ان كانوا صادقين ومن ثم الاحتجاج عليهم بأدلة الوجود، وجود الله سبحانه من جهة أدلة النظام في مواجهة مكشوفة مع الإلحاد القائل بموت الله والقائل بتقول القرآن الكريم.

والملاحظ أن السياقات القرآنية في جدالها مع المنكرين والملحدين والكافرين، تسوق البراهين العقلية المركبة والفطرية البسيطة الدالة على وجود الله تعالى، كونها تنتهي إلى اثبات وجود قوة عليا في الكون وأن تلك القوة هي قوة مريدة وعالمة وقادرة وقاصدة، بيد أن هذه البراهين العقلية وقد اقامت الحجة العقلية على وجود الله، واذا كان العقل يفهم بواسطة الأدلة السالفة بأن هناك قوة عليا هي التي خلقت الكون، وهي تتصف بالحياة والعلم والحكمة والقدرة، إلا أنه لا يعرف ماهية تلك القوة وصفاتها وعلاقتها بالعالم والإنسان، إلى غير ذلك من الأسئلة، حتى يؤمن بها ويحقق الصلة معها، أما وقد تكاملت النزعة البرهانية القياسية مع النزعة الاستقرائية التجريبية، بهداية الخبر الإلهي فإن ذلك التكامل يقود إلى حقيقة الإيمان بالله تعالى، وهو ما يحوجنا إلى اجتماع الأدلة العقلية والتجريبية والخبرية فيآن واحد، كونها جميعاً تحكي عن ضرورة الإيمان بالله تعالى الخالق القادر المريد المتكلم.

كون أن الله سبحانه نفسه تولي الإنسان بالعناية والرحمة فانزل له رسالة وحي معجز خاصة به تخبر الإنسان بماهية الوجود: الله تعالى والإنسان والعالم، فتعرفه على حقيق الإلهية ومطلوبات الإيمان من جهة هداية رسالات الرسل وشريعتهم. وهكذا فإن هذا الجهد العقلي المحجاج سيتكامل مع حجة خبر الله المنزل الى الإنسان للانتقال بمعرفة الله

المجردة الى رحاب الإيمان والاستهداء بهدايته سبحانه. باعتبار أن الرسالة هي المفسرة لعالم الغيب والمفسرة لعالم الشهادة، فهناك إذن ارتباط وثيق بين الإيمان بالرسالة وبين الإيمان بوجود الله وبناء التصور الكوني عن العالم الذي يعتقد بالهداية العامة في جميع أنحاء الوجود.

بعبارة أخرى، أن الله تعالى الموجود القادر المريد العالم إلى آخر الأسماء الأخرى، فهو قد أبان في اخباره تفسيراً لظاهرة الوجود المادي والغيبي فقال إنه قد خلق هذه الأشياء خلقا بعد أن لم تكن موجودة، هذا فضلاً على أنه حوي تفسيراً وشرحاً لما في الوجود من حقائق يمكن أن يختبرها الإنسان ليقر بوجود الله تعالى ووحدانيه. ودلالة ذلك أن علاقات العالم ومستويات الوجود الثلاثة بالنسبة للإنسان اعني: الله تعالى، الإنسان، العالم "لا تعرف، ولا تكتسب هويتها الحقة إلا من خلال الإنسان وعلاقته بالطرفين الأخيرتين، أعنى الله تعالى والعالم وهذين الأخيرين لا يُعرفان حقاً، وهو ما لا يتم إلا من خلال واسطة ما، أما العقل وأما الوجدان وإما الخبر الإلهي وإما الجميع معاً وهذا هو الصواب من جهة استهداء العقل والوجدان بالخبر الإلهي في إدراك حقائق الوجود ورؤية العالم، ولذلك فإن المدخل العلمي الذي نتبناه لتعيين حقائق الإيمان هو البرهان على صدق نبوة الرسول الكريم ابتداءً، ل أن الرسول هو الإنسان المصطفي من الله لإعلام الإنسان بالمعرفة الحقيقية عن الله سبحانه والإنسان والكون.

ولذلك فإن الحجة على وجود الله تعالى الحقة بالله تعالى لا تكتمل بطريق الحس أو طريق البرهان والأدلة العقلية المركبة أو البسيطة فحسب، لأن الاقتراب من معرفة جلال الالوهية، لا تكون الا بما يخبرنا به هو عن نفسه وعن أسمائه الحسنى، وهذا السبيل ليس هو شيئا آخر سوى الخبر الإلهي، الذي نسميه بالحجة الكلامية التي هي الدليل على وجوده. وحاصله إنه إذا كان الخبر الإلهي كلام الله "بدليل الإعجاز"، وكل متكلم موجود "بالتجربة"، إذن فإن البارئ تعالى موجود.

وعلى هذا فإنه بإدراك وجود الله تعالى، يكون إدراك العالم الخارجي من خلال تأويل تمام آيات الكلام الأزلي، وأداته في ذلك العقل الذي محله القلب السليم المهتدي بدلالات الخبر الإلهي، يدرك ويفقه من التوحيد ومن الحقيقة الوجودية الموضوعية ما يعجز عنه الإنسان بالاعتماد على الحواس لوحدها أو التجربة. أي إن طريق المعجزة التي نقول بها، تحل المشكلات الإنسانية والغيبية والتعبدية والشعائرية والوجدانية، كما تحل الاهتمامات الواقعية التجريبية والقضايا الأخلاقية والاجتماعية.

ولهذا فإن موقفنا قائم على نقد العقل الحداثي وإمكاناته، وإمكانيات الحواس والحدس، ليستند العقل النظري على دلالة الخبر الإلهي المنزلة فيصل إلى اليقين في قضاياه المختلفة، الأمر الذي لا يترك فراغا معرفيا، فضلاً على أنه يوفر درجة ثقة عالية بالحجة على وجود الله تعالى المستفادة، كونها معرفة مستخرجة من وحي معصوم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، يقول تعالى: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ {فصلت ٤١/٤٢}، في تأويل دلالات ذلك الكلام يتوجه في سياقها

الموقف المعرفي للإنسان في سعيه للاقتراب من الحقيقة الكاملة، وهو الكلام الذي ثبت عقلاً أنه نازل من عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال.

والحقيقة إن الأمر كذلك فالحجة على وجود الله تعالى بالوجود عن طريقة الخبر الإلهي، فيه وسيط متعال وهاد لإدراك الحواس ولإدراك العقل الذي يعتمد على معطيات تلك الحواس، إن عجز العقل والحواس عن إدراك الحقيقة الكلية، يترك فراغاً معرفياً لا تملأه إلا الخبر الإلهي المنزلة منه تعالى، في حين يستطيع العقل إدراك هذه الحجة على وجود الله تعالى الإلهية، تأويلاً واستهداءً بدلالتها وتجريبها في كتاب الله المنصوب، إن الاستعانة بالحجة على وجود الله تعالى المنزلة هو استعانة بمعرفة غير مختلفة على نفسها، كما هو الحال بالنسبة لمعارف العقل والحواس والتجربة، يقول تعالى: أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا {النساء/٨٢}، ولا يبقى بعدئذ سوى تأسيس بمنهج تأويلي للعلوم الواردة فيه، تؤسس السياقات القرآنية ذاتها، ومقود الكلام، حتى لا يقع الفكر في التخمين والوهم، فيدخل الآراء الفردية الذاتية.

وعلى هذا فإن موقف البحث قائم على نقد العقل والحس ليستند على الخبر الإلهي المنزل مما لا يترك منطقه فراغ معرفي فضلاً على أنه يوفر هداية عالية في تأويل دلالات ذلك الكلام توجه الموقف المعرفي للإنسان في سعيه للاقتراب من الحقيقة الكاملة كيف وهو الكلام الذي ثبت عقلاً أنه نازل من عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال. والمعنى أن تمام الحجة على وجود الله تعالى الحقة بالبارئ تعالى لا تكون إلا من الألوهية نفسها بخلال كلامه المنزل تعالى، ولما كان هذا الكلام ليس من إنشاء البشر ولا من تعليم الخلائق وإنما هو من الألوهية تعالى شانها دلت عليه بنعمة منها على الخالق. هذا فضلاً على أن الحواس وهي مصادر الحجة على وجود الله تعالى الأولية فإنها تدرك المحسوسات لا غير، أما الذات الإلهية واليوم الأخر وسائر الغيبيات، فهي غير محسوسة فمن أين للعقل أن يدركها، وهي لا تحس وهو لا يجرد مقولاته، إلا بالاعتماد على المحسوس وعلى الحواس التي هي وسائل الحجة على وجود الله تعالى عند البشر، كما أن العقل جزء من الإنسان المخلوق المحدث، وهو محدث مثله كما أن هذا المحدث خاضع لشروط الزمان والمكان والكيف والأين والوضع ونحو ذلك، وبالنتيجة فإن العقل الإنساني مخلوق، وبالتالي فهو لا يحيط بالخالق.

وعلى هذا فالتعرف على الالوهية، لا يكون إلا بواسطة من الألوهية نفسها بواسطة هو كلامه المنزل تعالى، ولما كان هذا الكلام ليس من إنشاء البشر ولا من تعليم المخلوق، والتي يمكن صياغتها بالقول: إن الكلام المعجز، يدل على وجود الذي فعل الإعجاز، وهو الله تعالى. ودلالة ذلك أن الطريق إلى معرفة الوجود والعالم لا سيما الوجود الاسمي "الله تعالى"، لا يكون إلا بالآيات الدالة عليه سبحانه، فتلك هي الطريقة القرآنية الأهم في الاستدلال على وجود الله، وهي الطريقة التي تستمد صورتها ومادتها من القرآن، والتي يفرق بينها وبين الطريقة القياسية المنطقية وطريقة قياس التمثيل هو أن الآية بوصفها العلامة، هي الدليل القرآني الذي يستلزم عين المدلول، ولا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً

بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول، فهو العلم باستدلال جزئي على جزئى مقابل له، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر وعكسه صحيح.

وتأسيساً على ما تقدم فإن طريق اثبات معرفة الله هو طريق تتبع الآيات كونه الطريق القرآني، الذي يستمد صورته ومادته من القرآن، ويفرق بينه وبين القياس المنطقي بأن الآية هي العلامة، وهي الدليل من القرآن الذي يستلزم عين المدلول، ولا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول، فهو العلم باستدلال جزئي على جزئي مقابل له، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر وعكسه صحيح.

بعبارة أخرى، أن الآية هي العلم باستلزام المعين للمعين المطلوب، وهي أدق وأقرب إلى الفطرة إذا ما قارناها بالقياسات المنطقية التي ينتقل فيها العقل من حكم كلي إلى أحكام جزئية، ولابد للفكر أن يستخدم لتحقيق هذه القضية الكلية تحقيق أفرادها الجزئية، وأن يشمل كل فرد من هذه الأفراد ما يشمل الحكم الكلي. يفعل هذا المناطقة لتحقيق صحة القضية الكلية، ثم يستخدم بعد ذلك في القياس، بيد أن هذا طريق معقد متكلف بعيد عن الفطرة كما يذهب إلى ذلك ابن تيمية [١]. ذلك إن طريق الفقه الحقيقي هو استلزام جزئي لجزئي، فليزم من وجود الخاص، وجود الخاص كما يلزم من وجود هذا الإنسان إنسان ثالث، أي يستدل بالمعين على المعين[٢]، ولكن إذا كان هناك علم كلي، فإنه ينشأ من العلم الجزئي، فيلزم من وجود الخاص وجود العام، كما يلزم من وجود هذا الإنسان، وجود الإنسان. ومن وجود هذا الإنسان، وجود الإنسانية والحيوانية.

ولكن ينبغي أن نلاحظ أن المنطق لا يوجد بما هو مطلق إلا في الأذهان، ونفس هذا المطلق لا يوصل إلى معرفة أصلاً: فإذا علم الإنسان وجود إنسان مطلق وحيوان طلق، لم يكن عالماً بنفس العين. كذلك إذا علم واجباً مطلقاً وفاعلاً مطلقاً لم يكن عالماً بنفس رب العالمين، وعلى هذا الأساس لا يمكن التوصل إلى معرفة الله، وما يختص به عن غيره. فيرى ابن تيمية حينئذٍ أن نلجأ إلى دليل الآيات "فآياته تستلزم عينه التي تمنع تصورها من وقوع الشركة فيها، وكل ما سواه دليل علي عينه وآية له، فإنه ملزوم لعينه، فإنه دليل علي لازمة، ويمتنع تحقق شيء من الممكنات، إلا مع تحقق عينهن فكلها لازمة لنفسه دليل عليه آية له" وإذا كانت الآية تختلف اختلافاً جوهرياً عن القياس الأرسططاليسي فنها تخالف أيضاً التمثيل الأرسططاليسي. يقول ابن تيمية: إن دليل الآية هو استدلال بجزئي على جزئي لتلازمهما وليس ذلك من قياس التمثيل[٣]، ذلك إن دليل الآية يشبه في الحقيقة مسلك الدوران في مباحث العلة الأصولية، أي دوران المقدم أو العلة مع التالي أو المعلول وجوداً وعدماً، وهذا ما يوضح لنا الاختلاف الشديد بين طريقي الآية والتمثيل الأرسطوطاليسي.

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، ابن تيمية، أحمد عبد الحليم بن تيميه، درء تعارض النقل والعقل، دار الكتب العلمية، بدون ت. ص ١٥٢١٥٣.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، المصدر السابق، ص٣٤٨٩٥٠.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، المصدر السابق، ص ١٦٣

وهكذا فإن دليل الخبر الإلهي فيظهر من اندراجها في سياق ظاهرة تتابع الرسالات الإلهية التي جاء بها الأنبياء والرسل السابقون على مدار التاريخ البشري، بغية إقناع الناس أو هدايتهم إلى حقيقة الإيمان بالله تعالى مؤيدين في ذلك بالمعجزات المناسبة، الدالة على مصداقيه مبلغيها عليهم السلام. يقول تعالى: وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ كَفَى بِهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ * قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنْ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ * قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَكَفَرْتُم بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَا إليه وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ * وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ {الأحقاف ١٢/٧}، فليس في بعثة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم أي خرق للعادة، ولا استثناء من قاعدة الهداية الإلهية للبشر عبر العصور.

وبهذا الاحتجاج، فإن أهم دليل على رسالة محمد صلى الله عليه وسلم هي الخبر الإلهي الكريم نفسه، بوصفه المعجزة الباقية إلى نهاية العالم وخاتمة البشر، فاهم دلائل النبوة وأعظمها وأظهرها ظهوراً هو القرآن الكريم المنزل على قلب الرسول الأمين، بلسان عربي مبين تحدى الله به الأولين والآخرين أن يأتوا بسورة من مثل سوره فعجزوا وإلى يومنا هذا على الإتيان بمثلها حقاً وصدقاً والمعنى أنه يمكن الاحتجاج عقلاً على صدقيه الرؤية الإسلامية لمفهوم العالم ورموزه المتمثلة، في الإيمان بالله والرسل والملائكة واليوم الآخر، والإيمان بهداية الإنسان ومشروعه في الاستخلاف وقضايا خلق الكون والقضاء والقدر والعلاقة المتداخلة بين هذه العناصر.

بالاحتجاج على مبدأ "الحق" الذي يمكن إثباته بأدوات العقل بالنظر التجريبي والفلسفي، فينتهي العقل إلى التسليم بصدقية الرسالة، وبالتالي الإيمان بما جاءت به وتناولته من رموز الوجود وعناصره، وعندئذ يعمد العقل إلى الاستهداء بالخبر الإلهي بعد إقامة الأدلة والحجج والبراهين على صدقيه هذا الأخير. وهذا في نظري هو الطريق المناسب الضامن لليقين، وهو الذي نتبناه كاستراتيجية لاستكمال الأدلة على وجود الله ومن ثم بناء رؤية العالم كما تناولها الخبر الإلهي، كون الخبر الإلهي عندئذ سيتحول إلى مصدر للمعرفة اليقينية بحقيقة العالم والوجود، باعتبار أن معني الصدق والحق هو جوهر الخبر الإلهي وسر إعجازه، باعتبار أن كل أية أو سورة منهُ هي دليل علي مكان العجز عن الإتيان بمثلها، يقول تعالى: وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ {البقرة/٢٣}. ويقول: قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ على أن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا {الإسراء/٨٨}.

ويقول: وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا

لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ {يونس ٣٩/٣٧}. ويقول: أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلِ بِعِلْمِ اللّهِ وَأَن لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ {هود ١٤/١٣}.

ولكن كيف تكون الإعجاز إن لم تكن بدلالة التفسير الحق ؟. كدالة على معني الإعجاز؟، ولنبدأ بآية سورة يونس إذ الملاحظ أنها وردت في سياق الحديث عن حقيقة الهداية كيف تكون ؟ أبالحق أم بشيء آخر؟. يقول تعالى: قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ * قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لاَّ يَهِدِّيَ إِلاَّ أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ * وَمَا يَتَّبِعُ أَكثرهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إَنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللّهَ عَلَيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ * وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ * وَمِنهُم مَّن يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُم مَّن لاَّ يُؤْمِنُ بِهِ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ * وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَاْ بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ * وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُواْ لاَ يَعْقِلُونَ {يونس ٤٢/٣٤}.

وهو ذات السياق أي سياق الهداية بالحق وبالخبر الإلهي كلام الله ودليل وجوده الذي ترد فيه جميع الآيات التي حوت معنى التحدي وإعجاز المشركين يقول تعالى في آيات سورة هود: فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَآئِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَن يَقُولُواْ لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ جَاء مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلِ بِعِلْمِ اللّهِ وَأَن لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ{هود ١٤/١٢}. وهو ذات سياق الخبر الإلهي "كلام الله" أي الحق في سورة الإسراء، يقول تعالى: وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلاً * إِلاَّ رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا * قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ على أن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا * وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنَ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أكثر النَّاسِ إِلاَّ كُفُورًا {الإسراء ٨٩/٨٦}.

وهكذا يتفق السياق العام لهذه للآيات مع مفهوم الإعجاز باعتباره الدلالة بالحق إي بالخبر الإلهي الذي جاء من الحق بالحق يقول تعالى: وَالَّذِينَ يَسْعَوْنَ فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُوْلَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ {سبأ/٣٨}. ويقول: وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رِّجْزٍ أَلِيمٌ * وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ * وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إذا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ {سبأ٥/٧}.

ويقول: وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ * وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إذا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ * وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ {طه ٥١/٥٥}.

وهكذا يكون المعنى الثاني لمفهوم "الحق" في الخبر الإلهي بوصفة سر الخبر الإلهي نفسه. كما إنه في ذات الوقت، أي القرآن "حق" مستوعب ومتجاوز "للحق" الوارد في الرسالات السابقة، يقول تعالى: الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ * الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ {البقرة ١٤٦/١٤٧}، ويقول: ذَلِكَ بِأَنَّ اللّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ {البقرة /١٧٦}، ويقول: وَإِذَا سَمِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ * وَمَا لَنَا لاَ نُؤْمِنُ بِاللّهِ وَمَا جَاءنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمع أن يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ {المائدة ٨٣/٨٤}.

بيد أنه قد فات على دعاة الإعجاز البياني، أولئك الذين يرون سر الخبر الإلهي كامن في النظم والتأليف، ذاهبين إلى أن هذا التحدي في الإتيان إنما هو من جهة الإتيان بمثل القرآن من حيث النظم والتأليف. والحقيقة إن القول بأن الإتيان الذي ورد في الآيات إنما هو الإتيان بمثل القرآن من حيث النظم والتأليف أمر فيه نظر، ذلك أن هذه النصوص التي أُوردت لا تعرض بصورة خاصة إلى طبيعة وحقيقة ذلك الإتيان الذي هو دليل الخبر الإلهي والنبي صلى الله عليه وسلم، وبالتالي فالقول بالنظم والتأليف هو نوع من التضمين والتحكيم الذي يرفضه النص ذاته.

والواقع أنه لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بإعادة قراءة هذه الآيات مع آيات أخرى يظهر فيها مضمون الإتيان بصورة مباشرة ومحددة أي الآيات التي تتحدث مباشرة عن حقيقة الأمر الذي أوتي للنبي صلى الله عليه وسلم ولم يؤت لغيره والذي يحمل في طياته تحدي المشركين. يقول تعالى: بلْ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ {المؤمنون /٩٠}، واتيناهم بالحق أي بالقرآن، وفي هذا السياق يقول أيضاً: وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ {سبأ /٦}. ويقول: وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ {الحج /٥٤}، ويقول: هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاء فَيَشْفَعُواْ لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُواْ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ {الأعراف/٥٣}.

إن الآيات تقرر أن ما أوتيه النبي صلى الله عليه وسلم من دليل عن الله سبحانه وتعالى، والذي به يكون تحدي المشركين قائماً إلى يوم القيمة ليس شيئاً آخر سوى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أوتي الحق من ربه، يقول تعالى: إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّهُ وَلاَ تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا {النساء/١٠٥}.

وعلى هذا فإن الخبر الإلهي يكمن في كون أنه "الحق" الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والذي تكون به هداية الناس أو ليس من وظيفة القرآن دلالة الناس إلى الرشد والهداية يقول تعالى: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ ... {البقرة/١٨٥}، وقال: ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ {البقرة /٢}، حتى جاء القرآن بلسان النبي صلى الله عليه وسلم بتحدي الكفار بكتاب أهدى من القرآني قول تعالى: قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ {القصص/٤٩}، ويقول: قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى {طه/١٢٣}.

والمعنى أن تحديد دلالة الخبر الإلهي وحصرها في القول بجمال البلاغة والبيان، فيه نوع من التضييق والتحكم على الدلالة الحقيقية لمفهوم الإعجاز، مما يوجه الدراسات القرآنية وجهة محصورة، هي وجهة البلاغة والبيان، ومهما كانت هذه الوجهة خلابة ورائعة، إلا إنها تظل وجهة محددة تضيق من فرص الاستفادة من الخبر الإلهي، إلا أن الذي لا شك فيه أن البيان والبلاغة وجمال النظم وفنونه، تظل دائماً إحدى الدلالات التي تفسر دلالة الحق الخالد للوحي، فحسن البيان وبلاغة الكلمة مما يعطي دلالة الحق قبولاً أكثر عند البشر، بيد أنه لا يجب أن نحملها أكثر من هذا حتى تظهر وكأنها الدلالة بألف ولام العهد على التدليل على إعجاز الخبر الإلهي. وعلى هذا فإننا نحتاج وقبل كل شيء إلى منهاج يرشد إلى فقه الخبر الإلهي، حتى لا تغلب دلالة على دلالة وحتى لا تغيب دلالة في أخرى، كما حدث عندما غائب دلالة القول بالحق في دلالة القول بالإعجاز البياني.

وهكذا فأنه عندما يعمد الاتجاه الحداثي جاهداً للفصل بين الألوهية والنبوة وما بين القرآن والمعجزة وفي ذلك تحكمية ومجازفة ما بعدها مجازفة، فما المانع المنطقي في اتحاد الدال والمدلول لأن القرآن الكريم قد نزل وهو يحمل المعرفة الدينية ويحوطها بالتحدي والإعجاز في ذات الوقت، بواسطة رسالة توحّدت بين الدليل والمعجزة فيآن واحد على عكس الرسالات السابقة، وفي ذلك فهو يجمع بين الحجة والمحتج له والدليل والمدلول عليه ليكون ذلك أوكد للزوم ما دعا إليه، وإنباء عن وجوب ما أمر به ونهى عنه. وكذلك دعا فيآن واحد صاحب "النبوة" و"المعجزة" محمد صلى الله عليه وسلم الناس للإيمان بصدق نبوته ورسالته، بدليل واحد هو الوحي القرآني ذاته، فكان يتلوه على مسامع الناس، فيدلهم على الله منزل القرآن وعلى الحقيقة في آن، فكان القرآن في حد ذاته آية ودليل ونبوة تغير نظرتهم إلى الحياة ولأنفسهم، ويترتب على هذا ان جملة ما في الوحي القرآني من أخبار وحقائق عن سنن الماضي، أو إخبار عن الغيب المستقبلي، أو التشريع، أو السياسة ونحوه. إنما يدخل في الدلالة على النبوة وإعجاز القرآن في ان

باعتباره حقاً يقينياً أمام النظريات والأيدولوجيات البشرية النسبية، بمعنى أن ما حواه الوحي القرآني من حقائق الغيب المستقبلي، أو قواعد التشريع، أو حقائق العالم الطبيعي، ونحوه هي حقائق نهائية ويقينية.

معنى ذلك إن الاجتهاد بحثاً عن دلالة النبوة والإعجاز في الوحي القرآني، إنما هو في الواقع سعي وراء الخصائص الذاتية للوحي القرآني التي تميزه عن سائر الخطاب البشري في الثقافة الإنسانية، الأمر الذي يجعل الوحي القرآني يعلو عليها ويتفوق، فالوحي القرآني في حد ذاته نبوة ومعجزة، بل هو النبوة والمعجزة بألف ولام العهد التي تتفوق على إمكانيات إبداع البشر بصفة عامة، ولكن دلالة الإعجاز لا تنتهي عند هذا الحد، بل تتعداه لتتجاوزه إلى معجزات الأنبياء والرسل السابقين، مثل معجزة عصا موسى، وتطبيب المرضى عند عيسى ونحو ذلك.

وفي ذلك فإننا نصل إلى استنتاجات مهمة فيما يتصل بمسألة الإعجاز: أولاً: أن القليل من آيات الخبر الإلهي أو الكثير منها في شأن دليل الخبر الإلهي سواء وبالتالي في الاستدلال على الله وعلى الإيمان وعلى المعجزة في ان، بمعنى أن دلالة الخبر الإلهي تكمن في كونه الحق وكون مفارقته ومخالفته و تفوقه على سائر النصوص الإنسانية مثل الفلسفة والشعر والرواية والموسيقى ونحو ذلك سواء نظمت تلك النصوص بلغة العرب أو أي لغة أخرى من لغات البشر، وأن موقع الإعجاز بالحق واقع موقع التحدي المستمر للإنس والجن إلى يوم القيامة وهو في ذات الوقت الدليل الذي يفصل بين الخبر الإلهي كلام الله تعالى وبين سائر نصوص البشر في كل زمان ومكان وبالتالي بالتدليل على وجود الله تعالى خالق الوجود.

ثانياً: وإذا كان الخبر الإلهي كما تقرر يأتي من كونه قد جاء بالحق فإنه موقف يتطلب وفي المقام الأول تأول هذا الحق لأجل الدلالة في الواقع وفي حياة الناس، وهو الأمر الذي يظهر جلياً بمجيء آية التأويل بعد آية الإعجاز مباشرة في قوله تعالى: "هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يأتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ" {الأعراف /٥٣}.

ثالثاً: أن ما حوته المعجزة القرآنية من حقائق الغيب التاريخي أو وقائع التشريع أو من نتائج العلم التجريبي أو نحو ذلك تظل هي معلومات وإفادات نهائية ومطلقة ومحايدة بل واجابات في الحياة البشرية وأن هذه الحقائق تتحول جميعها في السياق القرآني إلى دلالة الآية الدالة على الله تعالى.

المبحث الثاني

المطلب الثاني: الإلحاد الحداثي وعدم الإيمان بالرسل والملائكة. انتهينا الى نظرة "أركون" في أنه ليس في الوجود ثمة إله أرسل رسولا ليهدي عباده، وإنما خيال المجتمعات المتراكم عبر القرون هو الذي أنتج ذلك، وتقدير "أركون" إن الوسطاء =الأنبياء والرسل وأتباعهم=، هم الذين فرضوا وجود الله وهم الذين حكوا ذلك بلغة معينة قابلة للتأويل والتفسير. فإذا ما رددنا مسألة وجود الله إلى أصلها ظهرت حقيقتها التاريخية، يقول: فلكي تتحرر من شيء ما ينبغي أن تكشف عن أصله أو جذره الأول أي: كيف تشكل وأنبني لأول مرة، ومن المعلوم أن الشيء يخفي سره أو أصله

بكل الوسائل، وذلك لكى يقدم نفسه بشكل طبيعي بدهي، لا يقبل النقاش، ثم لكى يقدم نفسه وكأنه كان دائماً موجودا هكذا منذ الأزل، وسوف يظل موجودا هكذا إلى الأبد، بمعنى آخر فإنه يفعل كل شيء لكى يغطي على لحظة انبثاقه التاريخية، لكى يخفي تاريخيته ... هذا ما تفعله كافة العقائد والتصورات الدوغمائية في جميع الأديان ... ثم تحدث "أركون" عن كيف ولدت فكرة الإيمان بالله وكيف صنع العرب إلههم الواحد لأول مرة[١].

ولذلك فإن "أركون" لا يريد أن يحمي –وبأي ثمن – تلك القيم أو العقائد الموروثة عن الماضي كما يفعل بعض المحافظين الذين يحنون رجعيا إلى الوراء، لا نريد أن نحمي من سلاح النقد تراثا قدسته الأزمنة المتطاولة، كما ولا نريد أن نحمي الهوية الدينية أو القومية ونضعها بمنأى عن كل تفحص نقدي. بل المطلوب هو إعادة النظر في كل المسلمات والعقائد الدينية حول القرآن والوحي والتحريف وكون الله حكما في قضايا البشر.

أما "صادق العظم" فإنه يزعم أن كلام القرآن عن خلق آدم وسجود الملائكة له وامتناع إبليس وطرده من الجنة أسطورة تناقض تناقضا صريحا المعارف العلمية. واعتبر ان الجن والملائكة وإبليس وغيرها مجرد كائنات أسطورية خرافية لا أساس لها من الصحة[٢]. فإبليس كائن أسطوري غير موجود ولا حقيقي وشخصية ميثولوجية أبدعتها ملكة الإنسان الخرافية ... يقول: كذلك عندما نقول "طرد الله إبليس من الجنة" يجب ألا نظن بأن مثل هذه الحادثة وقعت في تاريخ هذا الكون، لأن مغزى هذا الكلام ومعناه يكمن في كونه رمزا، لا في كونه وصفا لأحداث وقعت بالفعل ... لكن نبهنا إلى أن معالجته لقصة إبليس إنما هو في إطار التفكير الميثولوجي الأسطوري لا أنه يؤمن بهذه الخرافة، كما يدرس الباحثون أساطير اليونان والسومريين والساميين وغيرهم [٣].

أما "القمني" فينكر نبوة الرسل، ويعتبر أن الاعتقاد بوجود نبي اسمه إبراهيم أسطورة خرافية. فقد نقل عن بعض الباحثين ساكتا أنه أعتبر قصة إبراهيم بأكملها قصة خرافية أسطورية، لأننا لم نعثر من الناحية التاريخية ما يؤكد ذلك ... وأنها أصل الأسطورة "براما" كانت واسعة الانتشار قبل ظهور العبريين، وعرفت في بلاد إيران والهند وما حولها، وأنها أصل عقيدة "براهما" الهندية ... ثم نقل كلام "فلهلم رودلف" وكلام "طه حسين"[٤] المشكك في وجود هذه الشخصية وأن النبي محمداً إنما مال إليه وذكره ليتألف قلوب يهود المدينة مع القوة الإسلامية الطالعة. يقول طه حسين: للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القضية التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة، ونحن مضطرون أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهود، والقرآن والتوراة من جهة أخرى"، والمعنى أن محمداً صلى الله عليه وسلم

---

[١١] راجع لتفصيل أكثر، أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص ٢٨٠ – ٢٨١.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، العظم، صادق العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٩، ٢٠٠٣م. ص ٢٠ ٢٦، بتصرف.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٥٧ ٥٨ ٥٩ – ٩٢.

[٤] راجع لتفصيل أكثر، القمني، سيد محمد القمني، النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، مدبولي الصغير، ص ١٦ ١٧.

اخترع هذه القصة أو بالأحرى نقلها من التوراة والإنجيل من باب الحيلة فقط، أو المناورة السياسية. ثم يسفر "القمني" عن فكره الأيديولوجي الملحد ويعلنها مدوية تأسيسا كما يقول على عدم وجود أية مصادر تاريخية تشير إلى إبراهيم سواء في مصر أو الرافدين، من ثم ستكون أية محاولات هي مجرد تخمينات وافتراضات، تنتهي بدعم أولئك أو هؤلاء، حقيقة نحن مضطرون هنا إلى الاعتراف بعدم وجود الأدلة المباشرة[1].

ولا يفتأ "القمني" من الاستهزاء بعفاريت سليمان في كتبه [2]، كما استهزأ من اعتقاد أن إبراهيم تحدى النمرود بتحويل مسار الشمس[3] ... يقول في صدد بيانه لقوله صلى الله عليه وسلم: أنا ابن الذبيحين: وإسماعيل جده أي: جد النبي محمد صلى الله عليه وسلم، البعيد الذي كاد يكون ضحية للإله "إيل"، والذي انتسب إليه إسماعيل باسمه: "سمع-إيل"[4]. وذكر قبل إن جبريل وبقية الملائكة تنسب إليه: جبر-إيل، وهكذا. وذهب إلى أن آمين التي يختم بها المسلمون الصلوات أصلها آمين أو أمون، أشهر الآلهة المصريين القديمة. يقول: ولا تختم الصلوات في أيّ ديانة شرقية حتى اليوم دون التأمين عليها باسم الواحد الخفي "آمين"[5]. فالمسلمون في نظر "القمني" عندما يقولون آمين فهم يشيرون وربما يحيون الإله المصري القديم "أمون".

وأما مكة فبيت الإله إيل، حسب حفريات أجراها "القمني" فالمقة إله القمر عند اليمن، أصله: إل مقة، أي: رب مقة. وبعض اليمنيين يقلبون القاف كافا، فيكون رب مكة. أي: رب البيت، أو بيت الرب[6] ... فحقيقة مكة ماهي إلا معبد لإله اسمه إل. إذن فالمقة الإله اليمني هي مكة البيت الإلهي الحجازي ... ونقل عن المسعودي أن البيت الإلهي الحجازي خطط أصلا لعبادة الكواكب السيارة ...، زاعماً أن الآيات القرآنية جاءت بتقديس واضح للكواكب الخمسة السيارة، في قولها: فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ * الْجَوَارِ الْكُنَّسِ {التكوير ١٥/١٦}[7]. لكن كيف انتقل تقديس الإله إيل إلى مكة؟. يجيب "القمني" بأن خزاعة قبيلة يمنية، انتقلت إلى الحجاز حاملة معها معتقداتها. بهذه السهولة؟ نعم بهذه السهولة. وماذا عن آيات القرآن التي تحدثنا عن بناء إبراهيم وإسماعيل للبيت لعبادة الله وحده؟ دعنا من هذا. وما دخل الدين في الأبحاث التاريخية؟.

بينما سياق الايات التي يستدل بها "القمني" بها إدانة كاملة لتصوراته الفجة، وتاكيد على رسالة الرسول من الله وتعقيب بالوعيد على هكذا موقف الحادي من قبل "القمني" ورفاقه، فنقراء الايات التي يقسم فيها الله تعالى ببعض

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٧.

[2] راجع لتفصيل أكثر، القمني، سيد القمني، السؤال الآخر، مؤسسة روز اليوسف ط١، ١٩٩٨، ص ٥٢.

[3] راجع لتفصيل أكثر، القمني، سيد القمني، انتكاسة المسلمين الى الوثنية، التشخيص قبل الإصلاح، مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠١٠م. ص ٢٩١.

[4] راجع لتفصيل أكثر، القمني، النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، مرجع سابق، ص ٨٠.

[5] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٩٣.

[6] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١١٦.

[7] راجع لتفصيل أكثر، القمني، سيد القمني، الأسطورة والتراث، سينا للنشر ط ١٩٩٣،٢م، ص ٧٣ – ١٢٣.

الظواهر الطبيعية المعرفة للإنسان ليؤكد نبوة ورسالة النبي على عكس ما يزعم "القمني"، يقول تعالى: فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ * الْجَوَارِ الْكُنَّسِ * وَاللَّيْلِ إذا عَسْعَسَ * وَالصُّبْحِ إذا تَنَفَّسَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ * وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ * وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ * وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ * فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ * إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ * لِمَن شَاء مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَاؤُونَ إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ {التكوير ١٥/٢٩}.

أما عدم ايمان الحداثيين بالملائكة، والشيطان، فهو ما يظهر أيضاً عند "القمني" كونه يرى أن إبليس أسطورة، تحول مع مرور الزمن من إله للشر عند المصريين القدماء والفرس واليهود ليتحول بفضل تطور العقل البشري من تعدد الآلهة إلى التوحيد في المسيحية إلى مخلوق متمرد. وهكذا في الإسلام تحول إلى مخلوق يمتلك قدرات خارقة يقترب فيها من كونه إلها ... يقول: وإذا كان إبليس في العقائد القديمة إلها للشر تحول مع التطور العقلي إلى ملاك عاص أو إلى جني [١] ... إذن فإبليس أسطورة اخترعها الإنسان تفسيرا للخوف من الظواهر الطبيعية، تحولت وتطورت مع مرور الزمن، وليس كما يعتقد المسلمون السذج حقيقة واقعية ونصَّ "القمني": أن إبليس لما امتنع من السجود إنما مارس حريته، تمسكا منه بتوحيد الله وتنزيهه، بل هو موافق لتركيب إبليس الخلقي[٢].

أما "عبد الوهاب المؤدب" و"هاشم صالح" فيزعمان أن إبراهيم الخليل ليس شخصية تاريخية موجودة، وإنما حقيقة ذهنية أسطورية[٣]. في حين جعل "تركي الربيعو" أن مريم مارست البغاء المقدس[٤]، وأن جبريل أو الله نفسه هو القائم بالعملية مستندا إلى ورود ثلاث عبارات في المصادر الإسلامية في خارج سياقاتها تؤكد ذلك: وهي "النفخ" وهو الجماع، و "ولج" و "الفرج" ... وهو يندرج حسب "الربيعو" في ممارسة الآلهة للجنس المقدس، وهو تراث قديم يجد أصداء له في كافة الحضارات القديمة. وتزخر المصادر الإسلامية بألوان من الجنس المقدس حسب "الربيعو"، منها قصة آدم وحواء، وقصة لوط، وقصة مريم، وقصة هابيل وقابيل، والحور العين في الجنة وغيرها. بل إن الجنس المقدس في الميثولوجيا الإسلامية هو صيغة العلاقة بين الخلود والألوهية[٥].

ونقول لهؤلاء الكُتاب العرب ان دليل الرسالة والنبوءة لا يظهر في اسقاطاتهم الفجة وغير الأمينة من الناحية العلمية، وإنما يندرج في سياق ظاهرة تتابع الرسالات الإلهية التي جاء بها الأنبياء والرسل السابقون على مدار التاريخ البشري، بغية إقناع الناس أو هدايتهم إلى حقيقة الإيمان بالله تعالى مؤيدين في ذلك بالمعجزات والتحديات والادعاءات الدالة على مصداقية مبلغيها عليهم السلام اجمعين. والتي عجز الكُتاب العرب وأساتذتهم من المستشرقين وكفار قريش من

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٣٣ ٣٤ ٣٧ – ٣٩ – ٤٠ ٤٢.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، القمني، انتكاسة الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٦٨.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، صالح، هاشم صالح، الإسلام والانغلاق اللاهوتي، دار الطليعة بيروت ط١، ٢٠١٠م، ص ١٣٦.

[٤] راجع لتفصيل أكثر، الربيعو، العنف والمقدس والجنس، مرجع سابق، ص ٩٠ ٩٣ ٩٨ – ١٠٠.

[٥] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٨٤ – ٩٧ ٩٨.

الاتيان بمثلها، يقول تعالى: وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ يقول الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ كَفَى بِهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ * قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنْ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ * قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَكَفَرْتُم بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * ويقول الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَا إِلَيْهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ * وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ {الأحقاف ١٢/٧}، فليس في بعثة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم أي خرق للعادة، ولا استثناء من قاعدة الهداية الإلهية للبشر عبر العصور.

وبهذا الاحتجاج، فإن أهم دليل على رسالة محمد صلى الله عليه وسلم أو إبراهيم أو نحوهم من رسل الله الكرام، فهو تحدي وإعجاز الخبر الإلهي الكريم نفسه، بوصفه المعجزة الباقية إلى نهاية العالم وخاتمة البشر، فاهم دلائل النبوة وأعظمها وأظهرها ظهوراً هو القرآن الكريم المنزل على قلب الرسول الأمين، بلسان عربي مبين تحدى الله به الأولين والآخرين أن يأتوا بسورة من مثل سوره فعجزوا وإلى يومنا هذا على الإتيان بمثلها حقاً وصدقاً والمعنى أنه يمكن الاحتجاج عقلاً على صدقيه الرؤية الإسلامية لمفهوم العالم ورموزه المتمثلة، في الإيمان بالله والرسل والملائكة واليوم الآخر، والإيمان بهداية الإنسان ومشروعه في الاستخلاف وقضايا خلق الكون والقضاء والقدر والعلاقة المتداخلة بين هذه العناصر.

بالاحتجاج على مبدأ "الحق" الذي يمكن إثباته بأدوات العقل بالنظر التجريبي والفلسفي، فينتهي العقل إلى التسليم بصدقية الرسالة، وبالتالي الإيمان بما جاءت به وتناولته من رموز الوجود وعناصره، وعندئذ يعمد العقل إلى الاستهداء بالخبر الإلهي بعد إقامة الأدلة والحجج والبراهين على صدقيه هذا الأخير. وهذا في نظري هو الطريق المناسب الضامن لليقين، وهو الذي نتبناه كاستراتيجية لاستكمال الأدلة على وجود الله ومن ثم بناء رؤية العالم كما تناولها الخبر الإلهي، لأن الخبر الإلهي عندئذ سيتحول إلى مصدر للمعرفة اليقينية بحقيقة العالم والوجود، باعتبار أن معني الصدق والحق هو جوهر الخبر الإلهي وسر إعجازه، باعتبار أن كل أية أو سورة منهُ هي دليل علي مكان العجز عن الإتيان بمثلها، يقول تعالى: وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ {البقرة/٢٣}. ويقول: قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ على أن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا {الإسراء/٨٨}.

ويقول: وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ {يونس ٣٩/٣٧}.

ويقول: أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * فإن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلِ بِعِلْمِ اللّهِ وَأَن لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ {هود ١٣/١٤}.

بيد أن هذه الحجة تحتاج ابتداءً إلى اثبات وجه المعجزة القرآنية، باعتبار أن ادعاء تلقي الخبر الإلهي مما يفعله الكذبة من الكتاب، ويفتريه المفترون وجب على العقل أن يفرق بين من هو الرسول المرسل من الله حقاً وصدقاً فيؤمن به ويصدقه، وبين المدعي الكذاب فيكفر به ويكذبه[١]. لأن الدليل الذي يفصل بين الصادق والكاذب في ادعاء تلقي الخبر الإلهي هو القول: بالمعجزة، ومن هنا ضرورة مدخل الإعجاز كأساس للقبول بصدق الرسالة، وما نعنيه هو ضرورة الوقوف على أدلة الحق والصدق على الرسالة الالهية حتى تبدأ رحلة الإيمان ويزداد المؤمن بها إيماناً وتثبيتاً، وتتقاصر بها المسافة الإنسانية والألوهية، كما يفتتح بها الطريق أمام الحداثيين المترددين والشاكين والملحدين والجاحدين لعلهم يهتدوا إلى الحق بإذنه، وإلا قامت عليهم الحجة الدامغة، لأنه ما من رسول قامت له أدلة الصدق، فإنه رسول له النبوة والإتباع.

وعندي ابتداء أن معني المعجزة لا يرجع فحسب إلى السلامة العقلية من جهة عدم التناقض، إذ لا يكفي لإثبات النبوة أن يكون كلام الرسول ودعوته ورسالته موافقة للمنطق والعقل بل لابد من الإتيان بآية دالة على صدق الرسالة، ذلك إن الكثير من الناس قد يكون كلامهم موافقاً للمنطق والعقل ولكن هذا لا يعني أنهم أنبياء أو رسل بل لابد من معجزة، إذ لا يستغني المتلقي عن المعجزة، وليس صحيحاً ما يقوله المعتزلة من" أن النبي لا يحتاج لإثبات نبوته إلى أكثر من سلامة شرعه، ما لا يأتي به التناقض[٢]" كما إنه ليس صحيحاً ما يقوله "إقبال"[٣] في تصوره أن المعجزة ترتبط بمرحلة طفولة البشر، بل المعجزة هي الطريق إلى التفريق بين رسالة الرسول وبين ما يوجد من وجود خطاب فلسفي ما صحيح لكنه لا يرقي ليكون رسالة رسول، والفرق هو أن رسالة الرسول يمكن في كل العصور إثباتها بالدليل، وليس الدليل منطقية الرسالة وصحة ما فيها، فإن الرسالة الثانية صحيحة حسب الفرض، بل الدليل هو المعجزة، ولا تستطيع الرسالة الثانية إثبات انتسابها إلى الله لعدم وجود المعجزة[٤].

معني ذلك أن هناك تصوران عن كيفية دلالة المعجزة: الأول: كونها دالة على صدق صاحبها كدلالة أوراق اعتماد المبعوثين والسفراء مثلاً، الثاني: كونها دالة على عظمة الرسول في الإيمان والإخلاص والكمال بحيث يستطيع الاتصال بمصدر الرسالة وفي ذات الوقت الاتصال بعالم الواقع والبعثة، ولهذا نجد في القرآن الكريم إشارات إلى أن الرسول عيسى عليه السلام كان ينسب عمل إحياء الموتى إلى نفسه لكن بإذن الله، مما يدل على أن له دوراً ما في التأثير.

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، عبد الخالق، عبد الرحمن بن عبد الخالق، هذه دلائل صدق النبي صلي الله عليه وسلم، http://www، salafi، net/articles/article7، html

[٢] راجع لتفصيل أكثر، البغدادي، عبد اللطيف البغدادي، أصول الدين، مكتبة الأسرة، ط١، ١٩٩٤م. ص١٧٦.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، إقبال، محمد اقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، دار الكتاب المصري، ط١، ٢٠١١م، ص٣٣.

[٤] راجع لتفصيل أكثر، الجويني، الإرشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أحمد السايح، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٩م. ص٣١٧.

والفرق بين التصورين، مع أن كليهما يدل على صدق الرسول في نبوته، إلا أن التصور الثاني يظهر كمالاً في شخصية الرسول دون الأول، و أن الرسول صلى الله عليه وسلم كانت له كرامات سوى القرآن الكريم إلا أن معجزته الأساسية قد كانت هي عين الخبر الإلهي.

كون أن معجزة موسى كانت مناسبة لعصر السحر والسحرة ومن جنسها، ثم تجاوزتها باعتبارها غلبت أفانين السحرة في زمانه، فصدق الناس ما جاء به موسى من ربه. ولكن اليهود زيّفوا رسالة موسى وحرفّوا كلماتها كما يقول تعالى: "فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِندِ اللهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ"{البقرة/٧٩}، لذلك جاءت معجزة عيسى عليه السلام خارقة للعادة، ومتجاوزة إمكانيات الأبطال الآحاد الذين يصنعون التاريخ. بعبارة أخرى، أن معجزة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، كانت وحياً إلهياً منزل من الله تعالى كتصديق لرسالته، حتى يؤمن برسالته من الناس بالقدر الذي يتناسب وطبيعة الإعجاز في الرسالة ذاتها.

ولذلك فقد بيّن الخبر الإلهي أنّ من أهم وظائف الأنبياء عليهم السلام هو إنذار الناس بالبعث والحساب في اليوم الآخر، فيقول تعالى: يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاء يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُواْ شَهِدْنَا عَلَى أَنفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُواْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُواْ كَافِرِينَ {الانعام /١٣٠}، ويقول: وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إذا جَاؤُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاء يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ {الزمر/٧١}، والانذار هنا عام لا يقتصر على أُمّة دون أُخرى.

وبيّنت السياقات القرآنية أن صحائف الأعمال تعرض على الناس يوم يجيئون للحساب، فيقال لهم: وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ * هَذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالحقيقة انا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ * فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ {الجاثية ٢٨/٣٠}، فينتاب المجرمون الدهشة والخوف والرهبة ممّا في تلك الصحائف من الأمانة والدقة، يقول تعالى: وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا {الكهف/٤٩}، ولا يخفى أن في هذه السياقات ما يتعدّى الدلالة على الرصد والتسجيل، إلى الدلالة على يوم الجزاء، الذي يعرض فيه على كل امرئ ما كان قد تم رصده وتسجيله عليه في حياته الدنيا، والذي استوعب كل صغيرة وكبيرة.

كما أكّد الخبر الإلهي في آيات كثيرة على أن الله تعالى قد وكّل رسلاً من الملائكة برصد أعمال العباد وأقوالهم بشكل دقيق، يقول تعالى: إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ {يس / ١٢}، ويقول: أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم بَلَى وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ {الزخرف/٨٠}، ويقول: وَلَقَدْ خَلَقْنَا

الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ * إِذْ يَتَلَقَّى الْمتلقيانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ * مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ {ق ١٦/١٨}.

أما البحث عن حقيقة الملائكة نفسها فإنها ليست مسألة فلسفية بحتة ولا هي فرضية علمية محضة فحسب، وإنما هو إخبار غيبي لا مصدر له سوى الخبر الإلهي، لأن هناك وراء عالم الشهود كائناتٍ ملكوتيه أعلى تُسمّى بالملائكة، وهو الأمر الّذي صرّح به القرآن الكريم بما لا يدع مجالاً للريب فيه أو احتمال التأويل، ولفظ الملائكة لا يوصف بالتذكير ولا بالتأنيث ولكن ترد كلمة الملائكة في القرآن الكريم ومعها الفعل بتذكير الفعل مرة، وبالتأنيث له مرة أخرى، وهي مخلوقات نورانية مكرمة قدرة على التشكل. يقول تعالى: وَيقولوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ { الأنبياء/ ٢٦}. ويقول: فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَاباً فَأَرْسَلْنَا إليها رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً {مريم/ ١٧}. فهم مخلوقون من نور، لكنه لم يبين لنا النور الذي خلقوا منه، لذا فإننا لا نستطيع الخوض في ذلك وإنما الواجب الاعتقاد بصحته وصدقه والتوقف عنده. أما متى خلقوا فليس هذا أيضاً مما ذكر بل الذي جاءت به النصوص أن خلقهم كان قبل آدم عليه السلام لأنه تعالى أمرهم بالسجود لآدم عند خلقه، يقول تعالى: إِذْ يقول رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ {ص/٧١}. ويقول: فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ {ص/٧٢}.

فملائكة الله سبحانه وتعالى عالم غيبي مما احتجب عن بصرنا كما أخبر عنه الصادق الأمين عليه الرسول صلى الله عليه وسلم، فيجب أن نؤمن بإخبار الله تعالى، وبإخبار رسوله صلى الله عليه وسلم، فالإيمان بالملائكة، وهو التصديق الجازم بأن لله ملائكة موجودين، مخلوقين من نور، وأنهم عباد مكرمون يسبحون الله في الليل والنهار لا يفترون، وأنهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، ثم أنهم ليسوا كالبشر، فهم لا يأكلون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتناسلون وأنهم قائمون بوظائف متنوعة أوكل الله تعالى إليهم القيام بها. وقد يقول الله تعالى مثبتا ضلال من يكفر بالملائكة: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالا بعيداً {النساء/١٣٦}.

المطلب الثالث: الاحاد الحداثي وانكار المعاد واليوم الاخر. ينتهي الكثير من الكتاب الحداثيين العرب إلى توظيف نظريات علم النفس التحليلي وما وقع التوصل إليه من نظرية اللاشعور في الإنسان الى نفي الإيمان بالمعاد واليوم الاخر، لأن اللاشعور هو مصدر كل الأفكار الدينية التي لا تكشف واقعاً خارجياً، فالإله ليس سوى انعكاس للشخصية الإنسانية على شاشة الكون، والآخرة ما هي إلا صورة مثالية للأماني الإنسانية، والوحي ما هو إلا إظهار لأساطير الأطفال المكبوتة[١]، وتقوم الحجة من وجهة نظره الملحدة هذه، على أن الكون الطبيعي، كون خال من كل تدبير وحكمة وعلم غير مهتم بالآمال والرغبات الإنسانية، وبالتالي فلا معني للمعاد والحساب.

[١] راجع لتفصيل أكثر، وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، دار البحوث العلمية ط٢. ١٩٧٣م، ص٢٨.

والاصل في ذلك ان آلهتهم المعاصرة أعنى آلهة "الحداثة" لا تؤمن إلا بالحياة الدنيا، واليوم الآخر أو الآخرة مجرد معتقدات دينية أسطورية. وهي تهدف إلى استبدال الخلاص الديني الأخروي بالخلاص الأرضي الوضعي، ويريد الحداثيون تحقيق جنتهم وفردوسهم في هذه الدنيا بدل الآخرة. يقول " أركون": في نظام الحداثة لا توجد إلا حياة واحدة هي التي نعيشها[١]. يقول: جعل قبول العقل المؤمن بوعود الحياة الأبدية في الآخرة قبولاً ساذجاً[٢]. أما "القمني" فيرى أن العالم الآخر عالم غيبي لا دليل عليه سوى ما ورد عنه في بعض السطور في بعض الصحائف المقدسة، دون بعضها في ديانات أخرى، فأصبح موضوعا مختلفا عليه وعلى ماهيته ومواصفاته، بل وعلى وجوده أصلاً بين الغيبيين أنفسهم، مما يجعله موضوع تصديق وتكذيب ليستمر قلقاً بين الوجود والعدم. فقد أعتبر أن الإنسان هو الذي اخترع فكرة اليوم الآخر، يقول: وفي هذا الزمان البعيد "عهد السومريين"، لم يكن الإنسان قد وصل بعد إلى اختراع فكرة عالم آخر فيه بعث ثم ثواب أو عقاب، ترغيباً وترهيباً ... وعَدَّ من الأساطير في الإسلام التي انتقلت إليه من المصريين القدماء: فكرة البعث والحساب والجنة والنار والصراط والميزان وشهادة الجوارح على الميت[٣] ... الجنة إنما هي بنات أفكار وتصور مخيلة اغتصابية، تزيح عن صاحبها الرغبة لتضع مكانها الشهوة"[٤] ... وقد أنكر "القمني" الصراط ونعيم الجنة. وأعتبره شأنا فسيفسائياً مجهولاً[٥] ... أعتبر أن ذكر الحور والخمور في الجنة: الرشوة المقدمة في عالم الأبدية[٦] ... وعَدَّ من الأساطير في الإسلام التي انتقلت إليه من المصريين القدماء: فكرة البعث والحساب والجنة والنار والصراط والميزان وشهادة الجوارح على الميت[٧].

أما التلميذ الآخر "حسن حنفي" فيقول: فقد لا يكون البعث واقعة مادية تتحرك فيها الجبال وتموج فيها البحار وتخرج لها الأجساد، بل يكون البعث هو بعث الحزب وبعث الأمة وبعث الروح، فهو واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة لحظة الموت والسكون ... فالبعث في هذه الدنيا لا في دنيا أخرى مفارقة. ولا خلود عند "حسن حنفي" إلا في الأرض، يقول في فقرة الخلود في الأرض: والحقيقة إن أمور المعاد كلها خطأ في تفسير النصوص وتحويل للصور الفنية إلى وقائع حادثة، فأمور المعاد لا تشير إلى وقائع مادية وحوادث فعلية وعوالم موجودة بالفعل في مكان ما

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، أركون، محمد راجع لتفصيل أكثر، أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط ٢٠٠٥،٢ م، ص ٧٤.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، أركون، تاريخية الفكر العربي، مرجع سابق، ص ٨١.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، القمني، الأسطورة والتراث، مرجع سابق، ص ٤٣.

[٤] راجع لتفصيل أكثر، الربيعو، العنف والمقدس والجنس، مرجع سابق، ص ١٣٢.

[٥٥] راجع لتفصيل أكثر، القمني، أهل الدين والديمقراطية، دار مصر المحروسة ط١، القاهرة ٢٠٠٦م، ص ١٠٤.

[٦] راجع لتفصيل أكثر، القمني، السؤال الآخر، مرجع سابق، ص ١٢.

[٧] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٣١٧.

يعيشها الإنسان في زمان ما، بل هي بواعث سلوكية ودوافع للفعل للتأثير على السلوك، والحث على الطاعة ترغيبا تارة وترهيبا تارة أخرى[1].

فلا وجود لعالم آخر يحاسب الناس فيه وتوزن أعمالهم حسب "حسن حنفي"، بل هو انعكاس لحالة العجز والظلم والقهر، فيتمنى العاجز والمظلوم والمقهور أو يتصور وجود يوم ينعم فيه ويُنتقم من ظالميه. يقول: إن أمور المعاد في نهاية الأمر ما هي إلا تعبير عن عالم بالتمني عندما يعجز الإنسان عن عيشه بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسوده العدل. لذلك تظهر باستمرار في فترات الاضطهاد وفي لحظات العجز وحين يسود الظلم ويعم القهر كتعويض عن عالم مثالي يأخذ فيه الإنسان حقه، ويرفع الظلم عنه، أمور المعاد في أحسن الأحوال تصوير فني يقوم به الخيال تعويضا عن حرمان في الخبز أو الحرية، في القوت أو الكرامة، في الرزق أو الحق في عالم يحكمه القانون ويتحقق فيه العدل[2].

فأمور المعاد عند "حسن حنفي" إنما تعبر على طريقتها الخاصة وبالأسلوب الفني الذي يعتمد على الصور والخيال عن أماني الإنسان في عالم يسوده العدل والقانون ... إنها تعبير عن مستقبل الإنسان في عالم أفضل [3] ... ولا تعدو الجنة الموعودة عنده أن تكون عبارة عن نعيم الدنيا، والنار ما يصيب الإنسان من شر فيها. يقول: فهناك دنيا واحدة وآخرة واحدة هي نفسها الدنيا، فالجنة والنار هما النعيم والعذاب في هذه الدنيا وليس في عالم آخر يحشر فيه الإنسان بعد الموت، الدنيا هي الأرض، والعالم الآخر هو الأرض، الجنة ما يصيب الإنسان من خير في الدنيا، والنار ما يصيب الإنسان من شر فيها ... وزاد مؤكدا أن أمور المعاد هي الدراسات المستقبلية بلغة العصر والكشف عن نتائج المستقبل ابتداءً من حسابات الحاضر[4].

وهكذا تنتهي طوائف من الحداثيين إلى إنكار أمر الساعة والمعاد جملة، وبالتالي فهم ينكرون إمكانية البعث بعد الموت وإمكانية الحساب والجزاء، انطلاقاً من أن هؤلاء الحداثيين لا يؤمنون كلياً أو جزئياً بالله تعالى، وهم من ثم ينكرون الجزاء والحياة الأخرى، أو يشككُّون في ذلك، وهم عندما يجعلون من الحياة الدنيا ضرب من العبثية، فإنهم يخالفون في ذلك مقتضيات المنطق والعقل، وما ذلك إلا مقدمة آثمة لإنكاره وجود الخالق بالتبعية، ومن ثم اعتبار أن الكون كله ظاهرة خاضعة للحركة العشوائية لمادة الكون القديمة.

والحقيقة أنه عند إمعان النظر في الواقع نجد أن الكُتاب العرب بتبنيهم مقولات الملحدين يريدون أن يكيفوا الكون وفق رغباتهم وأهوائهم، وذلك لأن الإيمان بالدار الآخرة والحياة الآخرة إيمان بحكمة الحق والعدل المطلقين، وما يستتبع

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، حنفي، حنفي، العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥٠٨ ٥٩٩، وراجع لتفصيل أكثر، القمني، الدين والديمقراطية، مرجع سابق، ص ١٠٤.

[1] راجع لتفصيل أكثر، القمني، السؤال الآخر، مرجع سابق، ص ١٢.

[2] راجع لتفصيل أكثر، حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ج ٤، ص ٦٠٠.

[3] راجع لتفصيل أكثر، حنفي، حسن حنفي، دراسات إسلامية، مكتبة الانجلو المصري، ط١، ٢٠٠٥م. ص ١٠٤.

[4] راجع لتفصيل أكثر، حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ج ٤، ص ٦٠١ ٦٠٥.

ذلك من عقاب وجزاء، ففي يوم الحساب يحاكم الإنسان على أعماله، وهو ما يتعارض مع الرغبات الإنسانية التي لو تركت وشأنها لحلا لها أن تتلخص من قانون الجزاء والحساب، حتى تنطلق في تلبية مطالب أهوائها وشهواتها دون أن تقف في طريقها حدود ولا ضوابط. والمعنى أن حالة الإنكار للمعاد هي الحالة التي تحاول إخضاع الواقع الكوني للشهوات والأهواء والعواطف والرغبات العاجلة، وهي حالة فجور لا غير، وقد فضح الخبر الإلهي هذه الحالة من حالات العقول المنكرة للبعث، يقول تعالى: بَلْ يُرِيدُ الْإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ * يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ {القيامة ٥/٦}.

بيد أن الأمر على عكس ما يدعيه الحداثيون، لأن مبدأ الاعتراف بالدار الآخرة، قائم على الإقرار بمبدأ الحساب، باعتبار أن الإنسان مبتلي لميله بأهوائه وعواطفه إلى الانصراف عن تصوره لقانون المسؤولية والحساب وما يتصل به، لينطلق في الحياة الدنيا انطلاقاً شهوانياً مادياً حسياً، دون أن تقف في طريقه قواعد قانون ما، لكن الله غير مستعد لأن يغير من سننه وأحكامه ومقاديره القائمة على أسس من علمه وحكمته وعدله ورحمته وفضله، تلبية لأهواء وشهوات الملحدين. يقول تعالى: ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ * وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ * ثَانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ * ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ {الحج ٦/١٠}.

ويقول: وَيقولواْ إِنْ هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ * وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُواْ عَلَى رَبِّهِمْ يقول أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ يقولواْ بَلَى وَرَبِّنَا يقول فَذُوقُواْ العَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ * قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَاء اللّهِ حَتَّى إذا جَاءتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً يقولواْ يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلاَ سَاء مَا يَزِرُونَ * وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ {الأنعام ٣٠/٣٢}.

وهكذا فإن هذه النظرة، في تصور الحياة الأخرى لإقامة العدل نظرية لا يمكن إنكارها، وهي من ثم باب ضمن أبواب أخرى في الاحتجاج لقضية الإيمان بالآخرة وما فيها من جزاء، يقول تعالى: أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ {القلم ٣٥/٣٦}، والمعنى أن الإيمان بالآخرة ضرورة أخلاقية، تقتضيها مفاهيم الحق والعدل المطلقين، مما يجعل قضية الإيمان باليوم الآخر قضية عقلية حتمية في مدركات العقل الصرف بعد الإيمان بالله تعالى[1].

ومن هنا كان برهان العدالة، احد أهم البراهين العقلية على المعاد، كون وجود التكليف يقتضي وجود المعاد، من المعلوم أن الله تعالى جعل الحياة الدنيا دار امتحان وابتلاء للإنسان، ووهبه النوازع الخيّرة إلى جنب النوازع الشريرة، لتتمّ بذلك حقيقة الابتلاء، وأعطاه العقل الذي يميّز بين الخير والشر، وبعث له الأنبياء والرسل ليحدّدوا له طريق الخير وطريق الشرّ، ثم كلّفه باتباع سبيل الخير والحق، وتجنّب سبيل الشرّ والباطل، وأعطاه الارادة والاختيار ليستحقّ الثواب أو العقاب، يقول تعالى: وَهُوَ الَّذِي خَلَق السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص١٥٣.

عَمَلاً وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَّبْعُوثُونَ مِن بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ {هود/٧}، ويقول: الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ {الملك/٢}، ويقول تعالى: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ {الانبياء/٣٥}.

وهناك برهان الحكمة لأن الله تعالى حكيم في أفعاله، وكلّ ما يصدر منه تعالى في عالمي الخلق والامر يخضع لمبدأ الحكمة والغائية، فالمنظومة الكونية في نظامها العجيب تسير بكل جزئياتها وفق حركة هادفة، وتتّجه صوب نهاية مرسومة بدقة وإحكام، وعليه فلا بد من وجود عالم آخر يتّضح فيه هدف الخلقة، وذلك هو عالم البقاء الأبدي المعبّر عنه بالحيوان، يقول تعالى: وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ {العنكبوت/٦٤}. ومن هنا أكدت السياقات القرآنية على أن وجود عالم الآخرة يقتضيه خلق العالم بحكمة، يقول تعالى: أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاء رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ {الروم/٨}. ويقول: وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ {الدخان/٣٩}.

والمعنى أن الوجود الإنساني كله عبر التاريخ، لا يمكن أن يكون عبارة عن مسرحية من مسرحيات العبث، لو أن حياة الإنسان تنتهي كلها في ظروف هذه الحياة الدنيا، ثم لا شيء وراءها، فأين يتحقق العدل النهائي في عالم ملئ بالظلم والخوف في هذه الحياة الدنيا؟، فلما لم يوجد فيها العدل بصورة المستوفية، فلا بد أن يوجد في يوم آخر وحياة أخرى أعدها الله للحساب والجزاء، وإلا كانت عملية خلق الإنسان على هذا الوجه المقرون بحرية الارادة للإنسان، مليئة فحسب بالجرائم والظلم والعدوان والمصائب الكثيرة، فتكون ضرباً من العبث[١].

وهناك برهان القدرة. لما كانت قدرة الخالق العظيم غير متناهية، جاز تعلّقها بكلّ شيءٍ مقدور، وكانت نسبتها إلى ما هو سهل في نفسه أو صعب على حدّ سواء، وهو المستفاد من قوله تعالى: وَلِلّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلاَّ كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ {النحل/٧٧}، ولا يخفى أن الإنسان قد علم النشأة الأُولى، وعرف من خلالها أن الذي أوجده، وقدّر له خصوصيات خلقه، ودبّر له أمره، هو الله خالق كلّ شيء، وليس ثمّة أحد غيره، يقول تعالى: قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ {يونس/٣٤}. ويقول: كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ {البقرة/٢٨}.

كما أن التأمل في خلق السماوات والأرض يقودنا إلى الإيمان بعالم الآخرة، ذلك لأن الذي خلق عوالم السماوات والأرض بما فيها من سعة الخلقة البديعة وعجيب النظام العام المتضمّن لما لا يُحصى من الأنظمة الجزئية المدهشة للعقول والمحيرة للألباب، والعالم الإنساني جزء يسير منها كيف لا يقدر أن يخلق الناس خلقاً جديداً في يوم القيامة ؟

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص١٤٩.

وخلق الإنسان في نفسه أسهل وأهون من خلق السماوات والأرض، يقول تعالى: لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ {غافر ٥٧/ ٥٨} ويقول: أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاء بَنَاهَا * رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا * وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا *وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا * أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءهَا وَمَرْعَاهَا * وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا * مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ {النازعات٢٧/ ٣٣}.

كما إننا نحيلهم الى أدلة علمية لا وهمية أهمها دليل الهداية، الذي يعني البحث عن قدرة المخلوقات الحية على الانسجام والتغير، وتقسيم العمل والانتخاب الوظيفي، والابتكار وتعويض الأجزاء المفقودة، فضلاً عن اكتشاف الحاجات من غير تربية وتعليم، وهناك دليل الحدوث، ويعتد إثبات التغير في العالم وإثبات أن كل متغير حادث يستنتج من المقدمتين، أن العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث، فالمادة ليست أزلية وإنما محدثة، وأن الزمن له بداية فسلسلة الحوادث التي أدت إلى ظهور الإنسان بدأت فجأة في لحظة محددة من الزمن[١].

اما الدليل الفطري، فيقصد به نظر الفطرة القلبية التي تميل بذاتها إلى خالقها، مثل ميل الولد إلى أمه، فالإنسان مفطور على غرائز ومعارف أما الغرائز فهي حب المعرفة التي أنتجت كل المعارف بما فيها الفلسفة، وحب الجمال الذي أنتج الفنون، وحب الخلق الذي أنتج علم الأخلاق، وحب الابتكار الذي أنتج كل الاكتشافات والاختراعات، وحب التقديس والعبادة، وهي التي تنتج التدين واللجوء إلى الله. ذلك إن الله تعالى خلق الناس حنفاء مسلمين ومعترفين له بألوهيته في الكون والخلق. جاء في الحديث القدسي: "خلقت عبادي حنفاء مسلمين فاجتالتهم الشياطين، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم انزل به سلطاناً"، ولما كان خلق الله على حنفية الإسلام، وإنما انحرفوا عنها بفعل الشياطين فالله تعالى نصب لهم الآيات والعلامات في الكون، ما يكون دليلاً يرجعهم إلى المعرفة الحقه به، وبالتالي الإيمان به حق الإيمان، بالشكر والطاعة والعبادة، على هذا فالعلم بالله ضرورة نفسية في الخلق الإنساني نفسه.

ودلالة ذلك أن الفطرة الإدراكية هي القول بأن الدين، أو التوحيد على وجه الخصوص، من حيث الإدراك الفكري، أمر فطري عند الإنسان، إنه فكرة يتقبلها عقل الإنسان بالفطرة، فكل ما نصفه بأنه إدراك فطري نعنى به كل مالا يحتاج إلى دليل أو برهان، لأنه بدهية أولية، أو إنه من القضايا التي إذا احتجنا فيها إلى دليل نجد الدليل عليه معه، هذا هو الإدراك الفطري، وهو ذو علاقة بعالم الفكر والإدراك العقلي، وقد تكون الفطرة هي النزوع الإنساني نحو الله والتدين والعبادة، والحقيقة إن طريق الفطرة والقلب هو من الناحية الفردية أكمل الطرق، فهو أفضل وأكثر لذة وتأثيراً، ولكن لا يمكن طرحه بشكل علمي، بيد أنه يظل شعورياً ووجدانياً لا ينقل عن طريق التعليم العام.

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، النوري، حسن النوري، المطهري في آرائه الفلسفية والعقائدية، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد ٢، العدد السادس ١٤٢٦ / ٢٠٠٥ م، ص١٥٩، وما بعدها بتصرف، ومنشوره على إيران عرب كوم،

وهكذا فإن الإيمان بالمعاد وفضلاً عن كونه يتأسس على الحجة العقلية، وعلى بينات الأحداث المشاهدة، فإنه كذلك يتأسس على الحجج الفطرية، أعني حجة غريزة الخوف من الموت ومن خلفها الخوف من اليوم الآخر، ذلك إن غريزة الخوف من الموت غريزة يختص بها الإنسان لوحده دون سائر المخلوقات، وهي وليدة نزعة الرغبة في الخلود في الإنسان، فهي النزعة التي استغلها الشيطان لإخراج آدم من الجنة، مما يدل على أن النزوع نحو الخلود نزوع متأصل في الفطرة الإنسانية، ودليل ذلك الاستعدادات الروحية اللامتناهية للإنسان، ورفضه للتجزئة والثبات النسبي للأنا الإنسانية، والآمال العريضة غير المنتهية لديه، فضلاً عن الأفكار المتجددة، فكل ذلك علامات تدل على أن الطبيعة الإنسانية خلقت للتناسب مع الرغبة في حياة الخلود، يقول تعالى: وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَـذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَاتِهِمَا وَيقول مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَـذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ {الأعراف ١٩/٢٠}، والمعنى أن طبيعة الخلق الإنساني في العالم الدنيوي تحدد هوية الإنسان الحقيقية في الآخرة.

والمعنى أنه عندما تملك الإنسان غريزة الخلود وحب البقاء، فانها تحتم عليه النظر بقلق إلى المستقبل المجهول الذي يهدد استقرار الإنسان النفسي والعقلي وبقاءه على ما هو عليه، لا سيما إذا كان من أهل الترف، يقول تعالى: وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ وَكُنتُمْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ * وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ * وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُون * وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاء يَوْمِكُمْ هَذَا وَمَأْوَاكُمْ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن نَّاصِرِينَ * ذَلِكُم بِأَنَّكُمُ اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَغَرَّتْكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ {الجاثية ٣١/٣٥}، والمعنى أن ما يسمعوه من السياقات من المعتقدين بوجود اليوم الآخر، حول ما يحل بالإنسان في ذاك العالم مما يُضاعف القلق والخوف في نفوسهم. فكل هذه الملابسات يمكن أن تكون عاملاً مهماً في تحول هؤلاء إلى حالة المؤمنين لا سيما في أواخر حياتهم.

والحقيقة إن جدية الملاحظة العلمية لا التخرصات الحداثية العبثية في الكون لا تدع مجالاً لتصوُّر العبث والأسطورة والمخيال الاجتماعي، وفي اللحظة التي تسقط فيها تصوُّرات العبث في تصور الوجود، تبدأ التصورات الحق الباحثة عن المقاصد العليا للوجود. والتي هي مفتاح لإدراك الحقيقة النهائية له والتي لم يرد الملحدون أن يدركوها، ولذلك أنكروا المعاد والجزاء واليوم الآخر، لمقدمة للجحود بوجود الخالق سبحانه[١]. واقرب الى هذه الطائفة من الناس، أولئك الذين لا يملكون تصوراً مسبقاً عن عالم الآخرة، فلا ينكرون المعاد ولا يؤمنون به، فهم في حالة من "اللا ادري"، فهم لحظئذ –كسابقيهم – اقرب إلى الكفر منهم إلى الإيمان وهؤلاء يكون حثهم عن الجهل بالتذكير بمستقبل الحياة بعد الموت، أي بالتذكير بعواقب الأمور حيث أن كل سائر إلى مجهول فإنه يخشى عواقبه.

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، الميداني، عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، صراع مع الحداثيين حتى العظم، دار القلم، دمشق، ط٥، ١٤١٢ هـ ١٩٩٢م، ص١٤٧.

وفي هذا السياق فإن مناقشة منكري الآخرة من الكُتاب العرب تغدو عقيمةً ما داموا مصرين على إنكار الخالق، واعتبار أن هذا الكون كله مظهراً لأصل مادي صرف، وجلُّ ما تستطيع المناظرة فعله معهم هو إمكان العودة إلى الحياة، وإفساد مذهبهم المادي من أساسه، بإثبات عالم آخر غير هذا العالم المادي الخاضع للتجربة والقياس، فالأولى مناظرتهم حول الأساس الأول، أعني المناظرة على قضية الإيمان بالله تعالى، كوننا نستطيع عندئذ أن نقدم الحجج والبراهين العلمية والعقلية، التي تدعم قضية الإيمان بالله تعالى أولاً ثم الإيمان بالحياة الآخرة والدار الآخرة للحساب والجزاء تالياً [1].

وهكذا فإن مصدر الإيمان بالمعاد، هو الإيمان بوجود الله وبالخبر الإلهي الذي قام البرهان على إعجازه، فبعد أن يؤمن الإنسان بالله وبرسله وبما أنزل الله على رسله عن طريق الوحي، فإن ذلك الإيمان يلزمه بالإيمان بيوم القيامة والحياة الخالدة، باعتباره أصلاً دعت إليه الرسالة كما الإيمان بالنبوة والمعجزة، وعلى هذا فإن إيمان الإنسان بالحياة الأخرى، يتوقف أولاً على عمق إيمانه بوجود الله تعالى وصدق النبوة ومعجزة رسالة الرسول، ويتوقف ثانياً على مستوى معلومات الفرد وتصوره لأمر المعاد والعالم الآخر، ومدى ابتعاد في بناء هذه التصورات عن الأوهام والأهواء والخرافات والأساطير.

وفي مقابل ذلك فقد تبنّت الكثير من السياقات القرآنية الردّ على شبهات منكري المعاد، مؤكدة أنهم لا يمتلكون أدنى برهان أو دليل على إنكارهم، وليس لديهم إلاّ الظن الذي لا يُغني من الحق شيئاً، يقول تعالى: وَيقولوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ {الجاثية/٢٤}، فما كان منهم إلاّ شبهات ضعيفة وتخرّصات واهية، أجاب عنها الخبر الإلهي بأجوبة شافية، يستند بعضها إلى البرهان العقلي الذي يؤكد ضرورة المعاد وحتمية الوعد الإلهي، كما في قوله تعالى حاكياً شبهتهم وراداً عليهم: وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قال مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ {يس ٧٩/٧٨}.

والواقع أن عقيدة المعاد قد حظيت بنصيب وافر من السياقات القرآنية، فلا تكاد تخلو سورة من سور الخبر الإلهي من آيات تتكلّم عن عالم الآخرة[2]، وكان الإخبار القرآني عن اليوم الآخر وما يتّصل به قد جاء على مستويات مختلفة، فقد ساق الأدلة والبراهين المختلفة على إمكان المعاد وضرورته ووجوبه كأصل من أصول الاعتقاد الثابتة في جميع الشرائع السماوية، وردّ على شبهات المنكرين، وأخبر عن أشراط الساعة والبعث بعد الموت والمحشر والحساب والصراط، ووصف حال المؤمنين في الجنة وما أُعدّ لهم من النعيم الدائم، وحال المجرمين في جهنم وما أُعدّ لهم من العذاب الأبدي. [3]

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، الميداني، المرجع السابق، ص١٦٣.

[2] يقرب عدد الآيات التي أخبرت عن المعاد على نحو التصريح أو التلويح، أكثر من ألف آية.

[3] راجع لتفصيل أكثر، الكعبي، ٢٥ وما بعدها بتصرف.

وغاية ما تقدم إنه وعلى الرغم من أن بالله والإيمان بالمعاد نابع من الفطرة البشرية ومنسجم معها لما يراه الإنسان في نفسه من حب للخلود في هذه الحياة التي لا خلود فيها، فمن جهة فإن الله تعالى حكيم وعادل، فلا يمكن أن يظلم العباد ولا يقبل إن يظلموا بعضهم البعض لذلك حرم عليهم الظلم ونهاهم عنه، ومع كل ذلك فإننا نرى في هذا الوجود ظالماً ومظلوماً وصالحاً وشريراً ومطيعاً وعاصياً ومؤمناً وكافراً، ونرى أنهم جميعاً يموتون دون أن ينال الظالم جزاءه ودون أن ينتقم منه للمظلوم، ويموت المطيع والعاصي دون أن ينال الأول ثواب طاعته ولا الثاني عقاب معصيته. وبما أن عدل الله تعالى وحكمته لا يمكن أن يتركا الظالم ينجو بفعلته دون حساب ويترك المظلوم دون انتصاف، فلا بد أن يكون هناك عالماً آخر غير هذا العالم يعاقب فيه المسيء على إساءته ويثاب فيه المحسن على إحسانه ذلك هو يوم الجزاء المسمى يوم القيامة والمعاد.

المبحث الثاني: التطبيقات الحداثية.. تاريخية العلوم في الإسلام.

المطلب الأول: الكُتاب العرب وأدلجة علم أسباب النزول: لاحظنا أنّ المنهجيات التفكيكية بحسب توظيفها الحداثي لدى الكُتاب العرب تهدف إلى اثبات بشرية الأحداث الدينية الكبرى "الوحي"، وإلغاء بُعدِها الإلهي، ونفي المصدرية والمقصدية الإلهية عن الخطاب الديني، وهو المبدأ الذي لا يقوم الا على انقاض هدم معنى الإيمان والرسالة والنبوة وحقيقتها المطلقة وعموم دلالتها المتجاوزة، ولان النوايا المسبقة معدة سلفاً فإن عموم الكُتاب العرب عادة ما يعمدون الى توضيح أفكارهم وكتاباتهم عن "أرخنه" القرآن برهنه الى الظروف والملابسات التاريخية، وهنا يتم توظيف وبشكل أساسي لعلم "أسباب النزول" وعلله التي حفت به، حتى تتم عملية إعادة فهم الوحي الإلهي بشكل "علمي" "مادي" بإرجاعه إلى ملابساته وعلله التاريخية: البيئية العرقية واللغوية والاجتماعية والسياسية الخاصة بحياة القبائل العربية الأولى في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادي.

وعندئذ تدعوا الدراسات التاريخية لدى الكُتاب العرب إلى تفريغ جعبة الوحي الإلهي من مفاهيم الإيمان واليقين والثبات المقصدية وعموم الدلالة والعالمية والاطلاقية ونزع صفة الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان عنه، وذلك بغية الالتفاف على حقيقة المعجزة القرآنية الكونية من خلال إحالته إلى التاريخ والنظر إليه باعتباره نصاً تاريخياً محكوماً بشروط تاريخية وظرفية يزول بزوالها، قراءة تعمل على ربط القرآن بسياقات تنزله، وتفسير معانيه تفسيراً تداولياً قاصراً من خلال الخوض في مسألة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني وغيرها من العلوم المسماة بعلوم القرآن برهاناتها التاريخية. فتكون الغاية من أرخنه الوحي الإلهي بحسب تعبير "أركون" مثلاً هي العودة بالقرآن بشكل علمي إلى قاعدته البيئوية والاجتماعية والثقافية والسياسية لاسيما قاعدة "العرقية/ اللغوية / الأيدلوجية" الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادي، وبهذا الجهد يكون غاية القراءة التاريخية للوحي الإلهي هي تحويل القرآن الكريم الى خطاب تاريخي يتغير فهمه ومعناه مع تغير الزمان والمكان.

أما رهان الاستراتيجية الحداثوية فيما يتصل بأرخنه الوحي الإلهي، فهي عمدهم الى علوم القرآن وقبولهم لأدوات علم "أسباب النزول"، وتوظيفه توظيفا أيديولوجيا تحكمياً، باعتباره العلم الذي يؤسس لكون أن آيات وسور القرآن الكريم قد تنزلت خلال ثلاث وعشرين سنة حسب الوقائع والأحداث، هو مدار تاريخي كاف لإثبات تاريخية الوحي الإلهي في الوحي الحداثي؛ كونه لا ينظر إلى هذه الأسباب على أنها مناسبات نزول بل يعدّها عللاً "ضرورية" مؤثرة وموجة للنزول، وقد ارتبطت بها نصوص الوحي في نزولها ارتباطا ضرورياً حتمياً، وما دامت هذه الأسباب وليدة بيئة معينة، فإن الوحي الإلهي سيكون مرتبطا بتلك البيئة واسباب نزوله ارتباطا ضرورياً حتمياً، ولا يتجاوز في توظيفه ذلك. كما هو الحال مثلاً مع آيات سورة التوبة تلك التي تحدثت عن أحداث تاريخية أرضية حصلت بالفعل، ولكن الوحي الإلهي خلع عليها صبغة التعالي والتقديس بربطها بالله وبمشيئته والدار الآخرة.

وعندئذ فإن الحداثي "أركون" يريد أن يرجع إلى الوراء لكي يتموضع في لحظة القرآن ليكشف عن تاريخية كل ما كان قد فقد تاريخيته وأصبح يبدو متعاليا كليا، إنه منهج الحفر الأركيولوجي في الأعماق[1]. فهو يحدث عن أن الجماعة لها يد طولي في تشكيل مجمل التراث، وأنها تقوم بعملية انتقاء وانتخاب للتراث ثم دمجه في ذاكرتها الأسطورية التاريخية. ثم بين أن مفهومي الانتقاء والذاكرة الأسطورة التاريخية يدخلان ضمن دائرة اللا مفكر فيه داخل التراث[2].

بمعنى أن المفهوم "الأركوني" يذهب إلى أن دراسة المفهوم المتعالي للوحي الإلهي، عندما يعرض لذكر واقعة أو حادثة كونه يطمس معالمها وإحداثياتها الزمانية والمكانية، لكي يخلع عليها صفة التعالي والتسامي، فتصبح وكأنّها مطلقة وخالدة لا علاقة لها بأي زمان أو مكان محدد، فإنها ذلك من قبل القرآني شكل ضربا من الأيديولوجيا والأسطورة الرمزية التي تتجاوز التاريخ وتعلو عليه، فيتم عندئذ استبدال معنى الاطلاق القرآني بمعنى الأيدولوجيا "الأسطورة". مما يساهم في تعرية الوحي الإلهي من "زيف" القداسة عندهم، تماماً كما حصل بشأن التوراة والإنجيل. وعندها يكون التمييز بين تغذية الإيمان الإنساني بكلام الله تعالى، ودراسة النصوص القرآنية كما ندرس الظاهرة الفيزيائية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية، بغية تجاوز العقبات التي تحول دون الفهم التاريخي الحداثي لآيات القرآن في الوقت المعاصر، بتعبير " أركون".

بعبارة أخرى، أن ما تحاول اتجاهات "أرخنه" النص الديني التأكيد عليه هو عدّ الخطاب الديني عموماً والوحي الإلهي على وجه الخصوص ذا طبيعية تاريخية محدودة بفترة تنزل القرآن ؛ سمّاها العلماء المسلمون بغير اسمها ولأغراض أيديولوجية معينة، عندما اصطلحوا عليها ب"أسباب النزول"، أما عند الكُتاب العرب فيرونها عللاً ضرورية لا أسباب أو مناسبات لنزول القرآن، كونها كانت عللاً مؤثرة، اقتضى وجودها وجود النص الديني واستوجب نزوله، أما الهدف من هذا الادعاء الزائف فهو توظف تلك العلل الضرورية لأسباب النزول لهدم مبادئ عموم الدلالة القرآنية والاطلاق

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، أركون، القرآن من التفسير الموروث، مرجع سابق، ص ٥٠.

[2] راجع لتفصيل أكثر، أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص ١٧٥ – ١.

والخلود والعالمية والصلاحية والاستيعاب والتجاوز والمحكم والمتشابه لظرفية التنزيل الاولى، لتحلّ محلها مبادئ أخرى وضعية وتاريخية لتشكل مرجعية بديلة، هي مبادئ النسبية والموضوعية.

والمعنى أن هكذا طريقة من قبل القرآن الكريم للاستيعاب والتجاوز للأحداث التاريخية، يتم النظر إليها عند الحداثيين كمحاولات" لطمس" معالم التاريخ من قبل الوحي الإلهي، وهي لا تعدُو في نظرهم إلا أن تكون محاولات أيديولوجية بامتياز، باعتبار أن القرآني فعل ذلك ويتعالى بالتاريخ لمقاصد وأغراض دنيوية، ويترتب على هذه النظرة ان متعالية القرآن ليست أصلية وإنما هي محاولة دخيلة، وليست جوهرية وإنما هي سطحية، وليست حقيقية وإنما هي مصطنعة حصلت لأسباب سياسية وثقافية وصراعات فكرية، وأن هذه التلاعبات سيكشفها النقد التاريخي وتبين زيفها المنهج اللغوي الفللوجي تماماً كما وقع مع خطاب التوراة والإنجيل، وهو ما يجب ان يحدث بالنسبة لخطاب القرآن، وأن لم يحصل بعد فإن القرآن لا يزال كتابا مقدسا يحتوي على مساحة كبيرة من اللا مفكر فيه بحسب تعبير "أركون".

وعلي ذلك فإن الفهم الحداثي "الصحيح" للخطاب القرآني توقف على إزاحة ذلك الغطاء الإيديولوجي المصطنع "عموم الدلالة" عن وجه الوحي الإلهي، وقراءته على أنه نصّ ثقافي أدبي أو منتج تاريخي "نسبي الدلالة" تطبق عليه المناهج المادية المختلفة في دراسة النصوص الأدبية والتاريخية، كمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، كما تقدم الكلام، أما ثمرة الجهد العلمي الذي يمكن أن يبذل بغية قراءة التراث الديني فليست هي ثمرة تجديده وإنما هي عملية فضحه ونبشه بعد موت مغازيه بموت مؤلفه، لأن عملية القراءة الحداثوية للتراث ستكون هي اللحظة التاريخية التي تتكشف عن المعنى المدفون تحت أثار التوجهات الأيديولوجية كما يراها مخيال الحداثي المريض للكتاب، ثم لا يكون الارتباط بتلك اللحظة التاريخية صالحاً كمرجعية معرفية وأخلاقية للحظة تاريخية أخرى، لا سيّما لحظة الحداثة الراهنة.

بيد أنه ومهما تكن محاولة الحداثة للالتفاف على فكرة المعجزة والتحدي والادعاء القرآني مفضوحة ومكشوفة، فإن آليات القراءة الحداثية، ومن خلال المناهج "الوضعية"، تزعم بأن قراءتها هي قراءة علمية ترمي إلى استبدال القراءة القرآنية "الأيدولوجية" السياقية وإبدالها هي القراءة "علمية" أخرى بديلة، ومن هنا تقع قراءة دلالة الوحي الإلهي كنصّ محكوم بسقف التاريخ والثقافة، وهو ما من شأنه أن تكشف عن الخلفية الأيدولوجية للتلاعبات المنهجية التي تقوم بها اتجاهات الحداثة في العالم الإسلامي. لتسقط هي بنفسها فيما تحاول ان تكشفه بوصفه أيديولوجيا غير مفكر فيها.

فمن ناحية فإن المفهوم "الأركوني" عن توظيف القرآن لأسباب النزول توظيفا أيديولوجيا، مفهوم متناقض اذ كيف يمكن للوحي الإلهي ان يتضمن لنفسه وعي تاريخي "أيديولوجي"، يطمس من خلاله معالم التاريخية بإضافة التقديس وخلعه على الواقع، وهو في ذات الوقت يكون هو — أي الوحي الإلهي – وليد البيئة التاريخية تلك، فمن أين جاء بتلك الارادة وذلك الوعي الطامس للمعالم التاريخية، وللتعالي في ذات الوقت؟. اليس ذلك دليل على أن الله تعالى هو منزل الوحي "المتعالي" و"الكوني" بلا اكتراث للضرورة التاريخية المادية الدهرية ؟.

والواقع أن محاولات أرخنه وتاريخية القرآن وألسنته، ستصطدم مرة بعد أخرى بعقبة الإعجاز القرآني، لاسيما وأن الوحي الإلهي يستخدم آلياته الدلالية والأسلوبية الخاصة به في إعادة إنتاج المقصد والمعنى على نحو مطلق بما لا نجده في غيره من النصوص الأدبية أو اللغوية أو الفلسفية أو العلمية أو القانونية الأخرى ... الخ، فهو له استراتيجيته الأسلوبية في توظيف بناء الدلالة المرادة وتركيبها وفي عملية إعادة إنتاج المعنى، لأن الوحي الإلهي يتشابك مع وقائع ونوازل زمانية ويقوم بالتعليق عليها، ولكن السياق القرآني في هذه المواضع يقوم بتحويل النازلة المرتبطة بالزمان والمكان والأشخاص إلى حالة كونية عامة ويجعلها دلالة عامة تتجاوز الزمان والمكان وتستوعبها، فيخلصها من أثر المناسبة التاريخية ويحررها من ذلك الارتباط الزمان والمكاني لتكون صالحة للاعتبار والدلالة في كل زمان ومكان، من خلال بنائه للخطاب في رؤيته لله وللعالم وللإنسان، وكذا التشريعات العامة في القرآن التي جاءت في سياق يؤكد سريانها فوق الزمان والمكان وفى إطار سياقات تشريعية ملزمة، في سياقها البيانية الخاصة بها، والمقاصد التشريعية التي تطبق من خلالها، فالتشريع في القرآن الكريم له مقاصد عامة وسياقات عامة ملزمة.

والمعنى أن الوحي الإلهي يقوم عن طريق العمليات النحوية والأسلوبية والبلاغية بخلع التعالي على أحداث التاريخ الواقعي التي حصلت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ولكنها تحوّرت من قبل الوحي الإلهي لكى تتخذ دلالة كونية تتجاوز خصوصيتها المحلية، وتصبح وكأنه لا علاقة لها بحدث محدد وقع في التاريخ المحسوس، فالبنية الدلالية للوحي الإلهي تمحو المعالم المحسوسة والإشارات التاريخية الدقيقة عن طريق أسلوب التسامي والتصعيد، أي تصعيد هذه الأحداث بالذات، وإسباغ الايمانية الدينية والكونية على مفردات ذات مضمون اجتماعي وسياسي وقانوني في الأصل، وبذلك ينجح في محو كل التفاصيل والدقائق التاريخية للحدث، ويصبح خطابا كونيا موجها للبشر في كل زمان ومكان، وهكذا يفقد صفته التاريخية فيبدو وكأنه خارج التاريخ أو يعلو عليه.

وتأويل ذلك أنه إذا ما تعرض خطاب القرآن للحديث عن عارضة ما، وحدث ما، فإنه يعبر عنه تعبيراً قادراً على الإفادة على آلاف الأحداث والوقائع المشابهة له، في الأزمنة اللاحقة لفترة نزول القرآن، يقول تعالى: "قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبل إن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا" {الكهف/١٠٩}. فيكون الأصل في طبيعة التركيب الدلالي القرآني هو القدرة على التعميم، بمعنى قدرة الكلام الإلهي على استيعاب وتجاوز الحوادث والنوازل في كل زمان ومكان، الأمر الذي يقلل كثيراً من أهمية الرجوع إلى التاريخية والظرفية الأولى، ومن ثم الأخذ بمفهوم أسباب النزول، كضرورة حتمية لنزول القرآن، وما يلزمهما من قواعد فلسفة العلم المعاصر، عند فقه دلالة الوحي الإلهي.

بعبارة أخرى، نقول أن مدخل أسباب النزول في فقه القرآن مدخل قليل الأهمية، لأن نزول الوحي إلى الناس هو أمر حتمي، سواءً سال عنه العرب أم لم يسألوا، وسواءً استوعبه الظرف العربي الأول أم لم يستوعبه، ولو كان القرآن لا ينزل إلا عند السؤال ومقتضى الحال فحسب، لكان كل سؤال من قبل العرب هو محل إجابة فورية من جانب

القرآن، وهو ما يتنافى مع قوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ القرآن تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللّهُ عَنْهَا وَاللّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ * قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُواْ بِهَا كَافِرِينَ"{المائدة ١٠١/١٠٢}.

والمعنى أن فقه الوحي من خلال مفهوم أسباب النزول الأولى فحسب، فيه إهمال للأسلوبية الخاصة بالقرآن، وقدرتها المطلقة في الدلالة على الوقائع المختلفة، ومن ثم لا يكون الترجيح بين سبب نزول نص وآخر عند العمل، إلا من خلال قاعدة الترجيح بين الروايات فقط، في حين إن المطلوب هو منهج يجمع ما بين السياقات اللغوية الخاصة بالوحي من جهة وبين دلالته ومناسبته الخارجية للوقائع التاريخية من الجهة الأخرى. أي منهج يجمع ما بين موضوعات القرآن ومقصود المتكلم وخصائص التعبير اللغوي وفاعلية العقل، بمعني اعتبار مفاهيم أخرى، مثل القول بالسياق والبناء اللغوي للخطاب، وذلك يرجع إلى أن للوحي الإلهي قدرته الدلالية الهائلة والمطلقة، والتي يتجاوز ويستوعب بها محدودية الوقائع الظرفية المتناهية، وهي الدلالة المطلقة التي تظهرها مسألة تجاور الآيات والسور في القرآن وترتبها في المصحف من ناحية، واعتبار مناسبة الواقع الظرفي للآية محل الاستدلال، من الناحية الأخرى، وهو الأمر الذي يتطلب تجديد فقه الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمحكم والمتشابه والمكي والمدني.

وعلى هذا فإن مسألة العموم والخصوص في القرآن، قضية تحل في البحث في دلالة السياقات العامة وبنية الوحي ومقصود الكلام، ودلالته في الوقائع المختلفة على طول التاريخ البشري، باعتباره الاتجاه الذي يعمد إلى معرفة الواقع الذي يراد الاستدلال له من القرآن، بوصفه الواقع المتجدد الذي يجب أن تنصرف إليه الدراسات القرآنية، لفهمه ومعرفة مدي استطاعته للاستجابة للدلالات القرآن، دون التمسك الحرفي بالواقع الأول لسبب النزول، وهو اتجاه يؤصله فعل النبي صلى الله عليه وسلم، الذي يقرر دلالات وتكاليف مختلفة تناسب وأحوال السائلين، كما يؤيده فعل سيدنا عمر بن الخطاب (رض)، في قضية المؤلفة قلوبهم عندما أدرك عمر إن البحث عن دلالة التشريع المناسبة لاعتبار الواقع المستجد، ومقصود الكلام ومآلاته، أهم من الوقوف عند إفادة سبب النزول التاريخية للخطاب، ذلك عندما منع إعطاء سهم الزكاة للمؤلفة قلوبهم بعد أن قوى الإسلام، وكذلك الحال عندما هدد بتوقيع العقوبة على السيد الذي يجوع عبديه ويضطرهم إلى السرقة، فهو عندئذ لم يتمسك بحرفية أسباب نزول الآيات.

ودلالة ذلك أن مناسبات التنزيل الأولى — متى وجدت – وإن كانت قد أولت هداية الوحي لأحداث ووقائع الظرفية العربية الأولى كما ينبغي، إلا أن الوحي نفسه بما هو رحمة للعالمين وهدي للناس جميعاً، فإنه يستوعب ويتجاوز في آن الظرفية الأولى إلى غيرها من الظروف والوقائع في العالم. فإذا كان القرآن إنما نزل لهداية الواقع الظرفي ولهدية الإنسان في الحياة الدنيا، يقول تعالى: "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ"{البقرة /١٨٦}، إلى الحد الذي يجعل غاية هداية القرآن للواقع الظرفي، هي الوظيفة المهمة التي أنزلت آيات القرآن من أجلها على النبي صلى الله عليه وسلم. بيد أن تلك الهداية تكون من خلال توظيف مفاهيم السياق

الدلالي والواقعي ... الخ، بوصفها الأصول الفقهية التي من خلالها يهدي القرآن الواقع الظرفي المعقد ؟ وبوصفها الآلة الذهنية لحل العلاقة بين الوحي والواقع.

هذا فضلاً على أن الاعتماد في فقه الخطاب، على مدخل أسباب النزول أمر يهمل القضايا الأخرى التي خاطبها القرآن، والتي لم تنزل لسبب نزول ما، فإن هذا النوع من الموضوعات وهو كثير في القرآن، مما يهمل ويترك لأنه لا يأبه كثيراً لاعتبارات الواقع الأول وأسبابه، في حين إن الآيات جميعها سواء التي أنزلت لمناسبة نزول معلوم أم أنزلت لغير ذلك، إنما أنزلت لهداية متجددة للواقع الإنساني في مجموعه إلى قيام الساعة، ولعل هذا الإهمال للآيات التي لم تنزل لمناسبة نزول ما وإهمالها، مما قاد مع غيره من العوامل إلى إحداث أول شرخ في الثقافة الإسلامية، عندما اتجهت الدراسات الإسلامية إلى البحث في فقه القرآن بحثاً عقلياً مجرداً عن الوقائع الاجتماعية.

والحقيقة إن المراهنة على المعنى التاريخي لأسباب النزول يقود إلى انحسار التأويل، الذي ملاء به الكُتاب العرب الدنيا ضجيجاً، باعتبار أن التأويل بالمعنى التاريخي يحصر التأويل عند مجمل المعاني التي استنبطها المؤولون الأوائل بقرائنهم كالصحابة والتابعين والعلماء ومن بعدهم، والتي مثلت الإطار المرجعي لفقه الدلالة القرآنية لدى مختلف المدرسة الخبرية سنية كانت أم شيعية أولئك الذين يقتات على تاريخيتهم الكُتاب العرب، فعلم أسباب النزول يعتبر مرويات أسباب النزول لزمانه الأول دون أي فحص نقدي، رغم إنها مرويات تتداخل فيها القرائن العقلية بالحقائق المروية، فضلاً عن التباسها بالصراعات المذهبية والسياسية، فمرويات أسباب النزول ليست دائماً محل ثقة، حتى لو تعلق الأمر بمرويات المصنفة ضمن مرويات الحديث النبوي، دعك من مدونات أسباب النزول الأخرى ومعاجم معاني لغة العرب الأوائل.

ولا يخرج عن ذلك القراءة التاريخية لدى الكتاب يعبر عن رغبة في تجميع الأقوال، وحرص على تكثير المعاني، مما يؤدى إلى تجاوز معاني المفردات وإدخال ما ليس في الكلام الإلهي فيه، لاعتبارات وتوجهات أيدلوجية مسبقة، وذلك بانتزاع اللفظ من نظمه وسياقه، وتأويله تأويلاً على حسب سبب النزول، دون التفات إلى مدى مناسبة تلك الأسباب للسياقات الخطابية للآيات نفسها، ولذلك فإن التأصيل الحداثي يجب ألا يحول دون اعتبار السياق، وتجاهل هذا يفضي إلى ضرب من ضروب التحكم في دلالة السياقات وتحميلها ما لا تحتمل، إن هذا المفهوم، يسجن الخطاب، ويضغط عليه باتجاه تكرار المعنى، ومن هنا فإن أكثر العلوم خطراً اليوم على القرآن هي علوم القرآن نفسها. لأنها تتضمن آليات مقوضه للتأويل، وهي آليات لم يعد لها من مبرر للبقاء، طالما أن وظيفتها هي الكشف عن حقيقة الظاهر مسبقاً. فهي تحصيل حاصل، وبقاؤها يجعل وظيفتها عكسية تماماً، أي يجعلها تؤدي وظيفة إلجام الوحي عن النطق مرة بعد مرة وتساهم في جعله خطاباً تاريخانياً منحصراً في زمان المورد الأول. أي أنها تقبل بالولادة الأولى للوحي، ثم سرعان ما تتنكر لمشروعية الولادة الثانية له، وكل الولادات اللاحقة.

وعندنا أن الأخذ بالوحدة الخطابية والغرضية يظل هو المستوعب لمفهوم أسباب النزول والمتجاوز له، في حين إن البحث عن عوامل الوصل والفصل والترابط العام بين موضوعات القرآن، تجعل للخطاب قدرته الإعجازية على الدلالة المطلقة على الوقائع المتناهية، مستوعباً في ذلك الحادثة التي نزل فيها الوحي لأول مرة ومتجاوزاً لها لينجم في الوقائع والأحوال الأخرى المناسبة لدلالته في كل زمان ومكان.

والآن إذا قمنا بتتبع أمثلة أخرى، أخذت كمثال للاستدلال على القول بقاعدة دلالة العموم وسبب النزول التاريخي، لوجدناها تقف دليلاً على بطلان القول نفسه من الناحية المعرفية. يقول تعالى: "قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكما أن اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ * الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ * وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبل إن يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبل إن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ"{المجادلة/٤}. فحسب قاعدة العام والخاص، فأنها آيات نزلت في شأن مسلمة بن صغر وهو السبب الخاص لنزولها.

في حين أنه بإعادة دراسة دلالة الآية المعنية نجده، قد ذكر معنى يفيد واقعة ظرفية، هي شكوى امرأة إلى الله أمر زوجها، كما يشير إلى ذلك ذكر اسم الموصول "التي"، إلا أن الآيات اتجهت عقب ذلك مباشرة بالوحي بواسطة اسم موصول آخر، لتقرير الأحكام والدلالات الكونية الجوهرية، التي نزلت الآية لأجلها، من خلال استخدام اسم الموصول "الذين"، ومن هنا نفهم أن الإشارة إلى الحادثة الظرفية جاء مناسبة تتجاوزها دلالة الوحي بعد استيعابها، ليقرر دلالته المنشودة في المسألة محل السؤال، وفى كل مسألة مماثلة طول فترة بقاء القرآن، ولذلك نلاحظ أن الآيات سرعان ما تجاوزت المناسبة الظرفية باستخدام اسم الموصول "الذين " على طول موضوع الآيات، بدلاً عن إعادة التذكير بالمناسبة والقرينة، وإلا لاستخدام الوحي اسم الموصول " الذي " أو "التي" أو نحو ذلك.

وفي مثال آخر يقول تعالى: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاء إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ * وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ"{ النور /٩}. ففي علم أسباب النزول، هي أنزلت في شأن "هلال بن أمية"، ومثيلتها قوله: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"{النور/٤}.

والملاحظ هنا في الآيتين السابقتين، كما في آية المجادلة، نجد أن السياق اللغوي القرآن، قد جاءت مستخدما اسم الموصول "الذين" مما أعطى دلالة الوحي قدرة كونية هائلة في التعبير عن سائر الوقائع المقابلة لها في الحياة الاجتماعية

الدافقة، وهو الاستخدام اللغوي الذي يستوعب ويتجاوز في آن، ظرفية النزول الأولى، مما يعني إهمال القول بالسبب التاريخي للنزول إن صح، إلى تعبير يتناسب مع مبدأ أزلية الوحي وخلوده.

وكذا الحال في مواضع التنازع مع روايات الحديث فضلاً عن روايات أسباب النزول، وبين سياقات الخطاب، فإن العبرة تكون بالسياق لا برواية سبب النزول ولا بالرواية الحديثية، ومثال ذلك النزاع بين قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ، يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُم بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ"{الحج/١– ٢}. فإذا نظرنا إلى هذه الآية على ضوء سياقها، لاحظنا إن مفهوم الزلزلة والأهوال هنا هو أمر متعلق بآخر عمر الدنيا، وأول أحوال يوم القيامة، فإن من أحوال الزلزلة وأهوالها أن تذهل المرضعة عما أرضعت، ويؤكد هذا مجيء المرضعة بالتاء" والمرضعة: هي التي في حال الإرضاع ملقمة ثديها الصبي، والمرضع: التي من شانها أن ترضع، وأن لم تباشر الإرضاع، وهذا إنما يكون في الدنيا.

وفي هذا السياق تسقط الحامل حملها من هول الزلزلة، ويصيب الناس فزع وذهول، حتى كأنهم سكارى، من شدة الجزع والخوف، وهذا كله إنما يكون في الدنيا أيضاً. في حين إننا نجد أن بعض ذهب جمع من المؤولين، يذهب إلى أن الأحوال والأهوال التي عرضت لها الآية السابقة إنما هي كائنة يوم القيامة، وبعد البعث من القبور، وحجتهم في ذلك ورود حديث يحول دون اعتبار السياق. فقد صح عندهم عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: يقول الله تعالى: يا آدم! فيقول: لبيك وسعديك، والخير في يديك. قال: يقول: أخرج بعث النار. قال: وما بعث النار؟ قال: من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين، فذلك حين يشيب الصغير، يقول تعالى: "يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُم بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ" {الحج /٢}.

وفي حديث عمران بن الحصين: أن الرسول صلى الله عليه وسلم قرأ الآية: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ ... "، ثم قال: أتدرون أي يوم هذا؟ وساق الحديث. وقد عرض الإمام الطبري للقولين السابقين، وذكر أدلة كل فريق، وقد أبدى إعجابه بالقول الأول المستند إلى السياق، ولكنه لم يأخذ به لمجيء "الصحاح" من الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه، ورسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم بمعاني وحي الله وتنزيله.

وعندنا أن الأولى هو الأخذ بالسياق، لأن هذه الأحاديث، ليست تأويلاً للآية، وإنما أراد الرسول صلى الله عليه وسلم بقراءته الآية ابتداء أمر الساعة، ثم قصد في تذكيره وتخويفه إلى فصل من فصول يوم القيامة، وعلى هذا فإن الأخذ بدلالة السياق في هذا المقام أقوى من دلالة الحديث. ثم لا تصح محاولات التوفيق بين دلالة الحديث ودلالة السياق، عند بعض المؤولين بجعل ما ورد في الآية يحدث مرتين، أو أنها حالات خاصة تحدث لمن ماتت وهي ترضع، أو وهي حامل، أو أن ما يحدث يوم القيامة مما تضمنته الآيات عبارة عن تمثيل وتخييل لبيان هول الموقف.

ومن هنا نصل إلى الخلاصات التالية. أولاً: أن القول بأن آيات القرآن قد نزلت منجمة ومفرقة، على الأحوال والأحداث، هو قول صحيح، وهو يعني أن القرآن من الناحية العلمية، هو خطاب واحد يتجاوز ويستوعب في آن

ظروف المكان وملابسات الزمان، من خلال قدرته على الدلالة على الوقائع المستجدة، إنه إذا كانت لأسباب النزول التاريخية، وبقيه افتراضاتها الأخرى نتائجها التي أدت إلى صعوبة في تأويل الوحي وفقهه، على مستوى العلاقة بين القرآن والواقع الظرفي، فإنه قد كان للإشكالية تجلياتها في مستويات أخرى من مدونة علوم القرآن، مثل مستوى القول بالناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني فضلاً على الارتهان إلى المعنى التاريخي هو حصر لدلالة الوحي زمن نزوله، أو لزمان اكتسب فيها بعض العلماء سلطة التأويل بسبب مكانتهم الدينية أو العلمية، عندئذ يكون المعنى الذاتي هو الموجه لدلالة الوحي فيصبح محور المعنى التاريخي هو تاريخ الوحي.

ثانياً: لقد كان جديراً بالدرس القرآني الارتكاز على خصائص اللغة القرآنية، كقاعدة في النظر للقرآن من جهة، ومعرفة ملابسات كل واقع ظرفي من جهة أخرى، بدلاً من التمسك المتحمس لأسباب النزول وقرينتها التاريخية. ومما قاد وعلى المستوى الاجتماعي إلى تقسيم الاجتماع الإسلامي إلى خاصة، تتعمق وتعرف أسرار دلالة القرآن، وعامة انصرفت – خوفاً من الجهل بعلوم القرآن ومسائله الشائكة – عن دراسة وفقه القرآن، حتى علي المستوى الأولى من الفقه، وتركت تلك المهمة للعلماء والخاصة فقط، وكانت النتيجة أن ابتعد السواد الأعظم من المسلمين عن فقه القرآن لصالح هدايتهم الشخصية أو العامة، خوفاً من الجهل ب"علوم القرآن "كما تعرضها مدونة علوم القرآن في هذا الجانب هو الحال مع علم المكي والمدني.

المطلب الثاني: الحداثيون وتاريخية السيرة والسنة النبوية. يبدو "طه حسين" في كتابه على هامش السيرة النبوية متماهياً مع كتابه عن الشعر الجاهلي في ثورته على الدين، وعلى القيم الإسلامية، داعياً الى الأخذ بالأسباب الحضارة الأوروبية[1]، فهو يدعو إلى لا علمية السيرة النبوية واعتبارها عزاءً وجدانياً استكمالا لما طرحه عن القرآن الكريم في الشعر الجاهلي عندما يقول: وليس خلود الالياذة يأتيها من انها تقر فتحدث اللذة وتير الاعجاب في كل وقت وكل قطر، بل هو يأتيها من هذا ومن انها الهمت ومازال تلهم الكتاب والشعراء، وتوحي اليهم اروع ما أنشأ الناس من آيات البيان، ولقد كان ايسكولوس أبو التراجيديا اليونانية يقول أنه إنما يلتقط ما يسقط من مائدة هوميرو، وما زال القصاص وشعراء التمثيل والغناء في الغرب خليقين أن يقولوا الآن ما كان يقوله ايسكولوس منذ خمسة عشرين قرنا ولم تكن قصص ايسكولوس وغيره من شعراء التمثيل اليوناني أقل خصباً من الالياذة، بل هي قد الهمت كثير من الكتاب والشعراء قديما وحديثا، ما زالت قادرة على أن تلهمهم إلى اليوم إلى الغد[2].

ثم يتكلم على الأدب العربي بعد حديثة عن الأدب اليوناني وإنشائه المذكور، فيسوي بين أساطير الجاهلية وسيرة الرسول والصلاة والسلام إذا يقول: فأحاديث العرب الجاهليين وأخبارهم لم تكتب مرة واحدة، ولم تحفظ في صورة بعينها، وإنما قصها الرواة في ألوان من القصص، وكتبها المؤلفون في صنوف من التأليف وقل مثل ذلك في السيرة

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، التوبة، غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، "دراسة مقارنة" مكتبة الخلفاء الراشدين، الكويت، ص١٦٨ – ١٧٢.

[2] راجع لتفصيل أكثر، حسين، طه حسين، على هامش السيرة، دار المعارف، ط٣٤، ٢٠١١م. ج١، ص ٧ – ٨.

نفسها، فقد الهمت الكتاب والشعراء في أكثر العصور الإسلامية وفي أكثر البلاد الإسلامية أيضا، فصورها صورا مختلفة تتفاوت حظوظها من القوة والضعف والجمال الفني[1].

ففي كتابه على هامش السيرة نلاحظ أن كبير الكُتاب العرب يتلاعب بالسيرة النبوية فهو يرفض قبولها كما هي، مرجعا حقيقيا لسيرة الرسول اللهم إلا قبولها بشكل عاطفي بعيداً عن النقد العقلي والعلمي لها، يقول غالي شكري[2]: "جاء "طه حسين" بما يظنه "الضربة القاضية" ليقول: ان العاطفة الدينية والوجدان الروحي ومعتقدات السلف لا علاقة لها بالعلم وقوانينه وتجاربه ورؤاه ومقدماته ونتائجه. وإذا كان كل إنسان ينطوي على هاتين الشخصيتين، العاطفية والعقلية، فإن العالم حين يبحث لا يعتمد سوى العقل وبالتالي الشك، بل نسيان العواطف القومية والدينية.

ويلاحظ أن كبير الكُتاب العرب والذي علمهم التهافت الحداثي "طه حسين[3]"، لا يريد في كتابه على هامش السيرة النبوية أن تكون رواية عن السيرة التقليدية أو إسلامية تماماً، كونه لم يكن ينسج "السيرة الخيالية التمثيلية" المعتمدة على بعض الوقائع التاريخية لتكون خالية من مضمرات وتصورات وآمال الخيال الحداثي الاستشراقي، بل هو يحاول زرع فرضيات تاريخية عن الدين في العقل المسلم من خلال ما يحشره بين السطور من اسقاطات كمثال محاولته زرع فلسفة التفرقة بين ما يزعمه "ميل العاطفة" إلى ما لا يقبله العقل ولا يقره العلم لكن يريحها، وهو عنده الدين والغيبيات الواردة في القرآن والسيرة والقصص القرآني، وبين حكم العقل والتفكير العلمي الحداثي في الحقيقة. كونه لا جناح على المرء، وأن كان فيلسوفاً، من تقضية وقت الفراغ في سماع هذه الأحاديث أو الإيمان العاطفي بها طالما هو لا يستمع إليها على انها حقائق تاريخية أو علمية!، فهو سرد للعاطفة ولمداعبة الخيال لا حرج، لا كحقائق فهذا هو الحرج عنده[4].

وهي المقولة الحداثية التي صارت بعد زمان شعارا لمذاهب ما بعد الحداثة العربية، يقول "طه حسين"[5]: "إن هذه الأخبار والأحاديث إذا لم يطمئن إليها العقل، ولم يرضها المنطق، ولم تستقم لها أساليب التفكير العلمي، فإن في قلوب الناس وشعورهم من ميل إلى السذاجة، واستراحتهم إليها من جهد الحياة وعنائها، ما يحبب إليهم هذه الأخبار ويرغبهم فيها ... وفرق عظيم بين من يتحدث بهذه الأخبار إلى العقل على أنها حقائق يقرّها العلم وتستقيم لها مناهج البحث، ومن يقدمها إلى القلب والشعور".

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٩.

[2] راجع لتفصيل أكثر، شكري، غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري القديم، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٩٢م، ص٢٥٣.

[3] راجع لتفصيل أكثر، حسين، طه حسين، هامش السيرة النبوية، مرجع سابق، ص ٢٣.

[4] راجع لتفصيل أكثر، طارق منينة، انهيار شرفات الاستشراق، حداثيون على هامش السيرة، http://www، assabeel، net/ar/DataFiles، 0912995/، pdf، تاريخ النشر: ٢٠٠٩/١٢/١٤ ٠٦:٥٤ م،

[5] راجع لتفصيل أكثر، حسين، طه حسين، على هامش السيرة، مرجع سابق، ص ٥.

فهي أي السيرة النبوية وفق مزاعم "طه حسين" نوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه من قريش فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون من صفوة بني هاشم وأن تكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصى، وأن تكون قصى صفوة قريش، وقريش صفوة مصر، ومضر صفوة عدنان، وعدنان صفوة العرب، والعرب صفوة الإنسانية. يقول: لأمر ما اقتنع الناس بأن النبي صلى الله عليه وسلم ينبغي أن يكون صفوة بني هاشم وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف وأن يكون بنو عبد مناف صفوة قصي وأن يكون قصي صفة قريش وقريش صفوة مضر ومضر صفوة عدنان وعدنان صفوة العرب والعرب صفوة الإنسانية موضحاً أن: للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي ليس في المحلية رواية تاريخية قرآنية وإلا تعديل لمركز الإنسانية ذاتها[1].

ويذوب "طه حسين" حياء وهو يوضح هدفه من اختيار موضوع السيرة، ويتعذر لتناقض بعض احداث السيرة مع العقل، وعدم استقامتها مع التفكير العلمي، ولكنه يبرر موقفة بأن هذه الأساطير ترضى ميل الناس إلى السذاجة، وترفة عنهم حين تشق عليهم الحياة. يقول: انا علم أن قوماً سيضيقون بهذا الكتاب لانهم يحدثون يكبرون العقل، ولا يطمئنون الا اليه، وذلك يضيقون بكثير من الأخبار والاحاديث التي لا يسيغها العقل، لم يرضها المنطق، ولم تستقيم لها اساليب التفكير العلمي، فإن في قلوب الناس وشعورهم وعواطفهم وخيالهم وميلهم الى السذاجة، واستراحتهم إليها من جهد الحياة وعنائها، ما يحبب اليهم هذه الاخبار، ويرغبهم فيها، ويدفعهم إلى أن يلتمسوا عندها الترقية على النفس حين تشق عليها الحياة، وفرق عظيم بين من يتحدث بهذه الأخبار على أنها حقائق يقرها العلم وتستقيم لها مناهج البحث، ومن يقدمها الى القلب والشعور على انها مثيرة لعواطف الخير، صارفه عن بواعث الشر، معينة على انفاق الوقت واحتمال أثقال الحياة وتكاليف العيش [2].

والملاحظ أن "طه حسين" يوظف منظورات الأدب الأوروبي وعلم النفس الاجتماعي للأساطير إماماً، عندما يضع السيرة في مصاف الالياذة ويطلب من المؤلفين والكتاب أن يفتنوا في الحديث عنها افتنان أوروبا بأساطير اليونان، كي يلذوا ميول الناس إلى السذاجة، ويمتعوا عواطفهم وأخيلتهم، ولكن هل أثرت الالياذة مثلاً – أو غيرها من أساطير اليونان – في المجتمع الأوروبي كما أثرت السيرة في المجتمع الإسلامي ؟ أو قل: هل تساوى الاثران في المجتمعين ؟ وهل كانت السيرة – يوما في التاريخ – موضوعاً لتسلية قصصية أو مباراة لفظية ؟.

ليس من الشك في ان نتداول السيرة لم يكن لغاية فنية وجدانية وإنما كان يرمق في محمد صلى الله عليه وسلم كمثل اعلى للإنسانية فيزكي الإنسان نفسه كما زكي أمام الإنسانية نفسها، فيعبدوا ربهم كما عبد محمد ربه، ويعاملوا الناس

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، طه حسن، في الأدب الجاهلي، دار سؤال، ط١، ٢٠١٤م. ص ٥٦.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق ص ١٠

كما يعامل محمد الناس، ويجاهدوا الشرك والباطل كما جاهد محمد الشرك والباطل ... الخ. وليس في ذلك الا الغاية الأخلاقية والحقيقة إن القول بمشروعية تواجد ثنائية عقل ووجدان يقتضي وجودا مستقلا أحدهما عن الآخر في الواقع المعاين. وهو الشرط الذي يهدم إمكانية تصديق قول "طه حسين" في كتابه "على هامش السيرة" من أن الأخبار الواردة في هذا الكتاب ولو لم يقبلها العقل فهي تتوجه إلى القلب والشعور على أنها مثيرة لعواطف الخير معينة على إنفاق الوقت واحتمال انتقال الحياة. أما إذا كان الواقع – الإسلامي – يقدس الوجدان والقصص التي تغزيه فإن استعمال التراث كما يذهب "طه حسين" لغاية فنية وحسب تبدو أمرا مستحيلا.

والواقع أن "طه حسين" يكذب على التاريخ، اذ لم يقصد رواة سيرة الرسول عليه السلام الجمال القصصي في حديثهم عنه، ولم يبتغوا الزينة اللفظية في تأريخيهم الدقائق حياته، إنما جاء الجمال القصصي والزينة واللفظية عارضا في مثاني الكلام. فعلمهم في سيرة نبيهم أسمى من أن يهدف إلى فراغ منه التقاصص أو التلاعب، وهم أوعى من أن يسفوا الى هذا الدرك، إمك أن الرسول عليه الصلاة والسلام من نفوسهم، ونظرتهم إليه مانعان بينهم وبين هذا اللغط. وهو الموقف الذي انتهي إليه "طه حسين" نفسه، -في تناقض صريح - عندما رأى استحالة جعل الغاية من التراث غاية فنية كما ذهب ولكن لأجل النهضة وذلك في كتابه "مرآة الإسلام " وفي كتب أخرى ف"طه حسين" يبحث في هذا الكتاب عن الجواب السياسي والاجتماعي لمشاكل العصر فينقلب أس الحضارة عنده من الأسس الحضارية الحديثة واليونانية إلى الأصل ليحل محلها الإسلام الحق[1].

وخلاصة الكلام أن "مرآة الإسلام " سرد للتاريخ الإسلامي كما يطلب منه دائماً أن يكون نبعا لأخذ العبرة والعظة والتخطيط للمستقبل. فما هي العبرة التي انتهى إليها "طه حسين" في سرده للتاريخ؟ يقول: لم يكن لهذا الحديث أثر إلا أن يقرأه الناس ويجتهدوا في أن يحملوا أنفسهم على أن يسيروا في أمور دينهم سيرة النبي وأصحابه والصالحين من المسلمين وينفضوا عن أنفسهم وعقولهم وقلوبهم ما أصابها من التقليد والجمود واستق فيها من السخف، والأوهام لكان قد بلغ بعض ما أردت.

أما الكُتاب العرب الأخرين ومنهم "أركون" فلم ينتهوا الى العبرة الحضارية والأخلاقية للسيرة النبوية، كما انتهى إليها أستاذهم الاكبر في خاتمة مطافه العلماني الاثن، بل ظلوا على حالهم في الدعوة إلى أن سيرة النبوة بل الدين كله مجرد أشياء متخيلة تحولت مع مرور الزمن إلى مقدسات، وبيّن "أركون" أن "جورج دوبي" و"كاستر ياديس" قد بينا دور الخيال أو المخيال في تأسيس نظام معين ورؤية معينة ترسخان كالإسمنت المسلح وحدة جماعية بشرية محددة أو شعب أو أمة. لأن الخيال إذ يتلقى كل التصورات والدلالات الشغالة ذهنيا على الرغم من أنها ليست محسوسة أو واقعية، وليست من نمط عقلي منتظم، أقول: إذ يتلقى ذلك يبدو أكثر واقعية من الواقع لأنه يحرك الممارسات الفردية

[1] راجع لتفصيل أكثر، حسين، طه حسن، مرآة الإسلام، المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني، المجموعة ٨، ص ٢٥.

والجماعية الحاسمة[1]، وبيّن أن مقولات مثل الخير/ الشر، الصحيح / الخطأ، المؤمن / الكافر، وغيرها ما هي إلا أشياء مرتبطة بالخيال لا غير. ولذلك فهو يرى ضرورة إعادة النظر في كل العلوم الدينية الناجزة في الإسلام ضمن هذا الاتجاه لتبيان نشأتها ومكانتها. وهذا هو التوجه الذي انخرطت فيه "أركون" عندما تحدثت عن نقد العقل الإسلامي.
ثم ذكر مثالا هو علم سيرة محمد حسب تعبيره، مستنجدا بنظرية الخيال عند الفلاسفة الماديين ودورها في تشكل الأديان والعقائد والمقدسات، اذ يقول: في الواقع إن الجزء الخرافي من سيرة النبي هو الأكثر إضاءة وأهمية. أما أهم السمات الرئيسة لإعادة القراءة تلك، فتظهر في فن القصص أو أسلوب السرد المأخوذ كموقع أو كوسيلة لإنتاج كل دلالة تغذي الخيال بشكل خاص، أقصد بذلك سيميائية القصص والإخراج المسرحي للحكاية ونسج حبكة من الأحداث الواقعية من أجل تشكيل رؤيا معينة أو تقوية بعض العقائد أو إعلاء قيم معينة أو تحوير الماضي من أجل دمجه في النظام الجديد للعقائد والممارسات التاريخية، وهذا ما فعلته السيرة النبوية بعد القرآن بالنسبة للجاهلية.
وهكذا فإن النبي صلى الله عليه وسلم في نظر "أركون" إنما قلد نموذجا نبويا راسخا في ذاكرة شعوب الشرق الوسط قال: ولكن هذه التجربة تصبح ضمن المنظور الأنثروبولوجي الواسع الذي نتبناه عبارة عن تقليد محاكاتي للنموذج النبوي المحفوظ في ذاكرة شعوب الشرق الأوسط القديم، ولكن بعد إرفاقه ببعض التعديلات الملائمة واللازمة لكي تتناسب مع الوسط العربي[2] فالنبي صلى الله عليه وسلم ليس إلا مقلدا يحاكي من تقدمه.
ودلالة ذلك أن ينظر الكُتاب العرب ومنهم "أركون" إلى النبي صلى الله عليه وسلم بصفته بشراً عادياً تماماً، تاريخياً حسب عبارته، ولكن السيرة النبوية والأجيال المتعاقبة حولته إلى صورة أسطورية، فذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم تحول بشكل تدريجي إلى شخصية رمزية مثالية فوق تاريخية عن طريق عمليات التحوير والتضخيم الأسطوري الذي قامت به السيرة النبوية لابن إسحاق وابن هشام ... وذكر "أركون" أن ابن إسحاق ضخَّم سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وذكر الجاهلية مُمَوهة أو مُقدَمة بشكل سلبي لكى تظهر عظمة الإسلام وحقيقته بشكل أنصع وأوضح[3]، كأنه يريد منه أن يبجل الجاهلية ويذم الإسلام ونبيه. وقد أكثر "أركون" الطعن في السيرة النبوية لابن هشام، ولما جاء ذكر كتب المستشرقين التي تعرضت لحياة النبي صلى الله عليه وسلم أثنى عليها ووصفها بأنها أبحاث جديدة وغزيرة ومبتكرة، ثم وصفها بالعلمية والأبحاث الريادية ... الخ[4].
وفي كتاب آخر له يحدث "أركون" [5]، أن التاريخ النفسي أو الخيالي للبيئات الاجتماعية المختلفة ساهمت في تحويل شخصية محمد التاريخية إلى شخصية رمزية مثالية عليا تتجاوز معطيات الواقع والتاريخ أي: الانتقال من مرحلة محمد

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، أركون، الفكر الإسلامي، ٧٥ – ٧٦.
[2] راجع لتفصيل أكثر، أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص ١.
[3] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٧٨١١٣.
[4] راجع لتفصيل أكثر، راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١١٣.
[5] راجع لتفصيل أكثر، أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص ١٤٥.

الحقيقي أو التاريخي إلى مرحلة محمد المثالي الذي يتجاوز التاريخ ... ثم أصبحت هذه الصورة الأسطورية المضخمة التي شكلتها الأجيال المتتالية من المسلمين تحجب عنا الصورة الحقيقية أو التاريخية، أي: محمد الحقيقي بشر كباقي البشر، فقامت الأجيال المتتابعة بصنع هالة ضخمة عليه، أي: كونه نبيا يأتيه الوحي من السماء، وله معجزات أي: أشياء خارقة للعادة ويتصف بصفات عالية ... الخ فهذه أشياء صنعها التاريخ.

وهكذا فإذا كان "طه حسين" يعتبر السيرة ظاهرة تاريخية، فإن الكتاب الاخرون يعتبرون السنة في مجموعها هي حدث تاريخي ظرفي اذ تعتبر الاحكام الفقهية في نظر "الشرفي"[1] هو تنظير أيديولوجي للإمبراطورية العربية الإسلامية جاء في مجمله سلطوي توسعي خلاف الوحي الإلهي الذي يبدو متعاليا ومنفتحا على مطلق المعاني، هذا التمييز يعتبر محاولة لتصوير الدين كحركة تاريخية ذات صبغة دينية اتخذت أشكالا متعددة، وتأصيلاً على هذا فإن الكُتاب العرب يرون أن فَرْضُ العبادات كان استجابة للبيئة الحجازية البسيطة، ولم يعد ذلك صالحا لهذا العصر وهو ما يقرره "الشرفي": "ما فرض من تفاصيل العبادات والمعاملات –متى وجدت وهي قليلة جدا– سوى أثر لمقتضيات الاجتماع في عصر الرسول وفي البيئة الحجازية البسيطة في طرق عيشها وفي العلاقات بين أفرادها دون غيرها من البيئات ولاسيما الحديثة منها في مشارق الأرض ومغاربها ... وبعد أن لاحظ "الشرفي" أن القرآن لم ينص على عدد الصلوات ولا كيفياتها ولا شروطها، ثم لاحظ أن تحديد كيفياتها ومقاديرها حصل في قصة المعراج، وهي حسب قوله: إنما تنتمي إلى الذهنية الأسطورية، وليست جديرة بأية ثقة ... ثم خلص إلى هدفه النهائي من كل هذه الشبكة العنكبوتية: والمهم أن النبي كان يؤدي صلاته على نحو معين، فكان المسلمون يقتدون به، إلا أن ذلك لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذلك النحو، على فرض أنه كان فعلا موحدا ولم يطرأ عليه أيّ تغيير أثناء فترة الدعوة.

وفي مكان آخر من كتابه أعتبر أن تفاصيل الصلاة والصوم والحج وغيرها لم تكن ملزمة في عهد الرسول، بل لم تكن ثابتة في حياته، بل كانت متغيرة بحسب عوامل عدة، وممكن أن يكون الرسول قام بها أو تصور وكذا تحولت الصلاة المفروضة المجمع عليها على مر السنين والمعلومة من الدين بالضرورة إلى صلاة مشكوك في فرضها وفي كيفيتها، وهي غير ملزمة لنا في هذا العصر. لأن المجتمعات المعاصرة بما أنها مجتمعات صناعية مخالفة للمجتمعات الرعوية والزراعية القديمة لم تعد تلائمها الصلوات الخمس، وعليه فوجوب الصلوات عنده خاص بمن يعتقد وجوبها أو من تسمح له ظروفه بأدائها، وأما بقية الناس فالأمر لا يعنيهم [2]. وحسب "الشرفي" فالصلاة قد حصل فيها تغيير وتطوير في طقوس أدائها، حتى استقرت على الكيفية التي وصلتنا الآن.

---

[5] راجع لتفصيل أكثر، ابو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن المركز الثقافي العربي بيروت والدار البيضاء ط٧، ٢٠٠٨، ص ٤٩ – ٥١ ٥٢.

[1] راجع لتفصيل أكثر، مؤمن، بلال مؤمن، مدارك، اسلام اونلاين، http://www. alhiwar. net/ShowNews. php?Tnd=4535، ص١٢.

[2] راجع لتفصيل أكثر، الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص ٦٢ ٦٣ ٦١.

وأما الزكاة فمصيرها عند "عبد المجيد الشرفي" مصير الصلاة، بل أكثر، فالقرآن حث عليها ولم يحدد لها كيفية ولا نوعا، فالهدف هو حفظ حقوق الفقراء، وفي الوقت المعاصر هناك طرق عديدة لهذا الحفظ، بل دخلت في صلب حقوق الإنسان. وبالتالي لم تعد هناك حاجة لمقاديرها وأصنافها. أما الصوم فإن "الشرفي" يحرف سياقات القرآن عندما يزعم حث القرآن على الصوم إلا أنه ترك الباب مفتوحا لعدم صومه والتعويض عنه بإطعام مسكين أو مساكين، وأكد على وجوب ترك الناس على حريتهم من شاء أن يصوم فليصم، ...الخ. وفي كتابه الآخر انتهى إلى أن القرآن لا يلزمنا بصوم رمضان ... وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُم ... الآية، فالأمر فيه خيار[1]. وأن الأمر بالصيام معناه: صم، إن في هذا الصوم فوائد بالنسبة إليك وستجازى عليه، وإذا ما أردت أن تصومه فعليك –إن كنت قادرا على الصوم– أن تطعم عوض الصوم. وزعم أن الناس كانوا يصومون على وجه التخيير قبل فتح مكة، وفي فتح مكة جاء النص ليؤكد هذه الحقيقة. لكن بعد الفتنة ودخول عناصر جديدة في الإسلام قام الصحابة بفرض هذا السلوك الموحد، فالصوم حسب فقيهنا الميمون إنما فرضه الصحابة بعد دخول عناصر جديدة في الإسلام.

اما الحج عند "عبد المجيد الشرفي"[2]: فهو من الطقوس التي كانت تمارسها العرب قبل الإسلام، فتبناها الإسلام وأضفى عليها معنى جديدا منسجما مع التوحيد، ومع ذلك، لا يمكن إنكار ما بقيت تحتوي عليه مناسك الحج من رواسب الذهنية الميثية الضاربة جذورها في القدم، ونقصد بالخصوص ما فيها من رجم للشياطين ومن هدي.

وقريب منه نجد "محمد الشرفي" الذي يزعم أن العبادات من صلاة وصوم غير صالحة لكل زمان ومكان. وأن القرآن عنده جاء حسب ما يفهمه سكان الجزيرة العربية قبل أربعة عشر قرنا، وأن معناه الحرفي غير ملائم خارج ظروف نزوله، وأحيانا يكون مستحيل التطبيق قرر أن العبادات فضلاً عن المعاملات يجب أن تحمل على ملائمة الظروف، والظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية سرعان ما تتغير فلا بد أن تتبع القوانين نسق تغيرها[3].

اما الصلاة حسب "عبد الهادي عبد الرحمن"، فرضت لتليين عريكة العربي، وتعويده على الطاعة للقائد. هكذا يختزل هذا الحداثي الصلاة ويقزمها. الصوم عند "عبد الهادي عبد الرحمن"، فمفروض على العربي فقط لأنه مشروط بالبيئة العربية، ولذلك فالصوم بالنسبة للمسلم غير العربي مجرد دلالة وعبرة دينية. فهو لا يعني المسلم المعاصر في شيء[4].

اما الكعبة المشرفة وطقوس الحج فهي رمز للجنس، بل ولعبادة الجنس، عند "القمني" اذ خلص إلى وجود عبادة جنسية في الكعبة، واستند إلى أمور منها[5]: أولا: إن إسافا فجر بنائلة داخل الكعبة، وهو فعل جنسي مقدس. وثانيا: آدم جامع حواء في موضع الكعبة. وثالثا: هناك رواية إسلامية (كذا قال) تقول إن آدم وحواء لما هبطا من الجنة نزلا

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٥٣ – ٥٦ ٥٧ ٥٨ ١٢١ ١٦٠.

[2] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٦٥.

[3] راجع لتفصيل أكثر، الشرفي، محمد الشرفي، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، بترا للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٨م. ص ١٥٨ – ١٥٩١٦٠.

[4] راجع لتفصيل أكثر، عبد الرحمن، عبد الهادي عبد الرحمن سلطة النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٣م. ص ١٠٩١١٠ – ١١١.

[5] راجع لتفصيل أكثر، القمني، الأسطورة والتراث، مرجع سابق، ١٢٤ ١٢٥ – ١٢٦.

متفرقين وظلا هائمين حتى التقيا بجبل عرفة، وجامع آدم حواء فيها. قال. ومن هنا تقدس الوقوف بعرفة، وأن تَجَمُّع الناس ليبيتوا بعرفات من طقوس الجنس الجماعي، وأن اسم عرفات هكذا على صيغة الجمع للمجتمعين على الجبل في حالة جماع يماثلون به الفعل الأول الذي قام به إساف ونائلة وآدم وحواء، وإله القمر (إِلْ) عندما جامع الشمس (إلات). ورابعا: إن طقوس الحج الجاهلي كان الرجال والنساء يطوفون عراة، ففيه إشارة جنسية. فلما جاء الإسلام جعل للإحرام زيا لا يستر إلا العورة، أما لبس المخيط ونحوه، بل وطقوس الشرب من زمزم من احتفالات الجنس، وكذا حلق الشعر وبالذات عند المروة من طقوس الخصب الجنسية القديمة. والتضحية كذلك طقس جنسي، واستدل بأن غنم وغلم متقاربان. والغلم هو الجنس والشهوة، والحاصل أن الحج طقوس جنسية قديمة انتقلت إلى الإسلام من الحضارات القديمة[١].

وغاية الكلام أن الحداثي مهما كان اسمه ومهما كانت ضحالته وعدم امانته العلمية فإنه وكما لا يعبأ بالقرآن الكريم ويعمل على ألسنته، فإنه لا يعبأ أيضاً بالسنة، ولا يقيمُ لها وزنا ولا يلتفت إليها، بل ويشكك في نسبتها للنبي صلى الله عليه وسلم، بينما يطير برواية واحد أيما مطار، ولا يشكك فيها واحد منهم مادامت تخدم في نظرهم التوجه الحداثي، مؤكداً نسبتها للنبي صلى الله عليه وسلم من غير تردد، ألا وهي الرواية التي تقول: "أنتم أعلم بأمور دنياكم". حتى قال عنها "نصر أبوزيد": الدنيا التي كرر الرسول في أكثر من مناسبة أننا أدرى بشؤونها.

وهي الرواية الواردة في صحيح مسلم عن رافع بن خديج، أنه قال" قدم النبي عليه الصلاة والسلام المدينة، فإذا هم يأبرون النخل، يقول: يلقحون النخل، فقال: ما تصنعون؟ قالوا: كنا نصنعه. قال لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا. فتركوه، فنفضت، فذكروا ذلك له، فقال: إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأى فإنما أنا بشر"، وفي رواية مسلم، عن عائشة. وعن ثابت، عن أنس، أن النبي عليه الصلاة والسلام مر بقوم يلقحون. فقال" لو لم تفعلوا لصلح" قال فخرج شيصاً. فمر بهم فقال" ما لنخلكم؟" قالوا: قلت كذا وكذا. قال" أنتم أعلم بأمر دنياكم".

وفي رواية طلحة، قال عليه الصلاة والسلام" ما أظن ذلك يغني شيئا" فأخبروا بذلك، فتركوه. فأخبر رسول الله عليه الصلاة والسلام بذلك. فقال: " إن كان ينفعهم ذلك فيصنعوه، فإني إنما ظننت ظنا، فلا تؤاخذوني بالظن، ولست إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به، فإني لن أكذب على الله". وفي رواية عائشة وأنس: " أن النبي عليه الصلاة والسلام مر بقوم يلقحون، فقال: لو لم يفعلوا لصلح. قال: فخرج شيصاً، فمر بهم فقالوا: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا. قال: " أنتم أعلم بدنياكم" وفي رواية، قوله عليه الصلاة والسلام" إنما أنا بشر، فإذا أمرتكم بأمر دينكم فاقبلوه، وإذا أمرتكم بشيء من دنياكم فإنما أنا بشر" وفي رواية: " أنتم أعلم بدنياكم". وشبيه به حديث ابن عباس في

[١] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص١٢٦ — ١٢٧.

قصة الخرص، وفيه: فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام" إنما أنا بشر، فما حدثتكم عن الله فهو حق، وما قلت فيه من قبل نفسي فإنما أنا بشر أخطي وأصيب".

والحقيقة إن هذه الروايات تتعلق بفنون الزراعة، وتثمير الأشجار، فهل نتصور أن أقوال النبي يمكن أن تكون حجة وذا خبرة في فنون الزراعة والتجارة، وصناعة الأغذية والسماد، وصناعة السكر والحلويات، وغير ذلك مما يتعلق بالمهن المختلفة!؟ إن تصور ذلك، يؤدي إلى خلط كبير، يحول دون التمييز بين الرسول كصاحب رسالة من الله تعالى، وبين وصانع ذي خبرة فنية، وتاجر عالم بالأسواق. وهكذا فإن حديث تأبير النخل وارد في مثل موضوعه، وهو تأبير النخل وغيره من الصناعات والزراعات ونحوها، ثم لا توسع دلالته كما يفعل بعض الحداثيين، ليدخلوا فيه أمور السياسة والاجتماع والاقتصاد ونحو ذلك مما نصت عليه الشريعة، فإن في ذلك إلغاء للشريعة جملة[1].

ودلالة ذلك أن ما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم نبه على أن كما يصدر عنه في مثل ذلك هو مجرد رأى يراه، وأنه بشر يخطئ ويصيب، وأن الناس يأخذون من كلامه في الشؤون الدنيوية بما حدث به عن الله تعالى، وأما ما حدث به من قبل نفسه فهم أعلم بشئون دنياهم، فكيف يتساوى ما نبه على عدم نفعه من الشؤون التي قالها من عند نفسه، ما أذن فيه من التبرك بآثاره صلى الله عليه وسلم. ثم إن الصحابة الذين تركوا تأبير النخل إنما تركوه تصديقا لرسول الله: صلى الله عليه وسلم وإيمانا به، وعملا بقوله، ومع ذلك خرج ثمره ذلك العام شيصاً، أي تالفا غير صالح، ولم يأت إيمانهم وتصديقهم كافيا ليصلح به الثمر، لأنه ليس في الحقيقة سببا لذلك. ولذلك فإن النبي صلى الله عليه وسلم صحح لهم اعتقادهم، وأعلمهم أنهم ما كان لهم أن يأخذوا بقوله في ذلك، فإن ذلك من شؤون الدنيا وهم بها أعلم. فكذلك هذه الأمور الطبية الصرفة، هي من صميم الأمور العلمية الدنيوية، لا يكفي فيه مجرد الإيمان التصديق مع كونها ليست أسبابا في حقيقة الأمر.

والواقع أن الكُتاب العرب هؤلاء يمارسون لعبة المراغة ازاء آيات القرآن التي تعين وظيفية الرسول صلى الله عليه وسلم، ووظيفته في سن العبادات والشعائر، فهم لا يذكرونها ويتحاشون الاشتباك معها لهزيمتهم المؤكدة، ولاسيما السياق المتعلق بالتناول القرآني لمفهوم السنة، يطرح الوحي الإلهي كون سنن الرسول والمرسلين هي من هذه الشاكلة لسنن التاريخ أعنى شاكلة سنن الصلاح والهداية والإيمان في الكون، وهناك آية مفتاحية في جملة الآيات القرآنية، تعين الصلة بين السنة والنبي وأمر الله، يقول تعالى: " مَّا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا * الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا" {الأحزاب ٣٩/٣٨}. أي أنها سياقات تربط بين السنة النبوية في مفهومها الحقيقي وبين الاستجابة لفرائض الله تعالى من قبل الرسول عليه الصلاة والسلام في الرسالة بقرينة" ... رِسَالَاتِ اللَّهِ ... "، وهي الاستجابة التي متى ما وجدت فهي عينها " السنة" النبوية بألف ولام العهد، وهي في ذلك سنة الله في خلقه، فالآية تضع الأوامر الإلهية

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، نفس الصفحة.

على الرسول عليه الصلاة والسلام على مستوى بيان سنة الله السابقة في الأولين والسابقين، بوصفها سنناً عامة في الاجتماع البشري، تأخذ صفة القانون الاجتماعي الذي هو قانون عام على الناس حتى على الرسل الكرام أنفسهم. يقول تعالى: وَإِن كَادُواْ لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الأَرْضِ لِيُخْرِجوكَ مِنْهَا وَإِذًا لاَّ يَلْبَثُونَ خِلافَكَ إِلاَّ قَلِيلاً * سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلاَ تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً {الإسراء ٧٦/٧٧}.

ودلالة ذلك أن الكُتاب العرب الذين يملئون الدنيا ضجيجا بالحديث عن العلم والعلمية، يتجاهلون عمداً معنى السنة في القرآن الكريم، كونها تنتهي الى العلم والعلمية التي يودونها الإسلام والقرآن لاعتبارات أيدلوجية محضة ليس الا، لأن الاتجاهات الحداثية، لا تؤمن إلا بما دلت عليه التجربة والحواس ونظريات العلم التجريبي، كون الدين تدور قواعده على الله والرسل والجنة والنار والشياطين، وكلها مفاهيم غير علمية لا يثبتها العلم التجريبي الحديث، وبالتالي فهي غير علمية ولا تتمتع بأية مصداقية. وعليه فالحداثية والدين الإسلامي نقيضان لا يجتمعان[١].

والا فما قولهم عن قول القرآن عن السنة والسنن والقواعد التي تحكم حركة التاريخ في الأرض، كون الملاحظ أن القرآن الكريم دائماً ما يوجه الأنظار إلى استنطاق التاريخ واستقراء الحوادث والأسباب التي حطت أقواماً ورفعت آخرين، واستخراج القوانين التاريخية والاجتماعية منها، في دعوة لتوظيف تلك السنن في عملية بناء حاضر الاجتماع الإنساني وتسخير أشياء الطبيعية له، ولعل أبرز فكرة يتمحور عليها القرآن الكريم، عند تناوله لموضوع السنن، هو أن ساحة التاريخ والاجتماع البشري محكومة بقوانين تشابه إلى حد كبير تلك السنن والقوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية، بوصفها سنن ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، فيكون الرهان على طريقة اكتشافها وتوظيفها بالاستهداء بهدى الله تعالى، والسير في الأرض واستقراء أحوال الأمم وعاقبتها والاعتبار بعبرها.

المطلب الثالث: الحداثيون العرب.. دلالة اللغة من الحقيقي الى المجازي. يتشدق الكُتاب العرب في أسطوانتهم المشروخة باتباعهم للمناهج العلمية التي لا تعرف الا الحقائق الموضوعية دون سواها، ومن ثم يرجعون الظاهرة الدينية في مجموعها الى الأسطورة والمخيال الاجتماعي والى مختلف العوامل التاريخية الأخرى، فـ"أركون" لا يرى في الوحي حقيقة بل هو مجاز كله[٢]. وعده رمزا فقط سماه الرمزانية المتعالية[٣]، بل يرى أن الله وَكُلُّ الوحي تركيب مجازي فسيح واسع في القرآن [٤]، وأن هدف مشروعه التاريخي هو: زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الأبستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية إلى فضاءات التحليل والتأويل العلمي.

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، باحُو، أبو سفيان مصطفى باحُو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٤٣٣ هـ ٢٠١٢ م.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، أركون، تاريخية الفكر العربي، مرجع سابق، ص ١٩٨.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص ٢٦٩.

[٤] راجع لتفصيل أكثر، راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ٤٠.

أما "أبو زيد" فيرى أن الصراع حول الحقيقة قائم على الخلاف حول مسألة المجاز في اللغة، لأن هناك من يرى أن اللغة الدينية هي المجاز باعتبار أن الحقيقة والأصل هو اللغة الإنسانية في هذا العالم، والآخرون يرون أن اللغة الدينية هي الأصل في حين يكون المجاز في اللغة الإنسانية الدالة على كل من العالم والإنسان. ويرى أن هذا الصراع يكشف في التحليل الأخير عن صراع حول الحقيقة وأين تستكين، هل هي خارج العالم، ومن ثم تستعصي على الوعي الإنساني، أم هي قارة في بنية العالم وقابلة من ثم للاكتشاف من خلال وعي الإنسان ولغته؟ ومن البديهي عنده أن تصور الحقيقة خارج العالم، وفي لغة النص الحرفية، تصور يفضي إلى تغريب الإنسان في العالم، والذي تم ارتهانه، إيديولوجيا كنسق جزئي من بنية حقيقة متخارجة عنه تخارجا تاما.

وبذلك فإن منهج "أبو زيد" يقوم على تكريس التعددية، وعلى أن الشرائع لم تسع لإلغاء التعددية، بل إن الوحي الإلهي في نظره ينطوي على تعددية تجعل الوحي مفتوحا لآفاق التأويل، فليست الشرائع خطابا موجها للصفوة التي تمتلك حق احتكار الفهم والتأويل، بل هي خطاب للناس جميعا، تعددت مستوياته مراعاة لاختلاف مستويات المخاطبين، وبناء على هذا فإن "نصر أبو زيد" هنا يرى أن الحق متعدد وليس واحدا، ولا ضير أن تعدد الآراء في حكم معين بقدر تعدد المختلفين، وهو وإن قال بضرورة وجود ضابط معرفي عزاه إلى رأى ابن رشد في البرهان العقلي، إلا أنه لم يلتزم حتى بالضابط بل فتح التأويلات من خلال قبوله للقرينة القلبية عن المتصوفة.

والحقيقة إن في تقسيم اللغة والقرآن إلى حقيقة ومجاز، أمر يثير الشك في المجاز بالنظر المجرد إلى الاصطلاح، فهو قسيم أي مقابل للحقيقة، وما يقابل الحقيقة هو الباطل والكذب والزيف فيكون المجاز، منتمياً لا محالة إلى هذا الحقل الدلالي، الذي ينفر منه الإنسان السوي، ومن ثم يدرك تهافت حجة السيوطي، التي تجعل المجاز مقترنة بالحسن، وهو في الوقت ذاته ضد الحقيقة، إلا أن يكون المجاز له وجه داخلي هو الباطل أو الكذب، أو أي معنى يقترح ضدا للحقيقة، ووجه خارجي هو الحسن والبلاغة والرونق ... الخ، فيكون وضع المجاز، قلق جدا، متنازع فيه اشد التنازع، فبينا هو من وجهة نظر أخلاقية كذب ممجوج، إذا هو من وجهة نظر جمالية حسن منشود.

ومن هنا فإن المجاز كذب للاتي، أولاً: إن وضع المجاز في مقابل الحقيقة فيه إقرار بمعنى الكذب وإلا فما هذا الذي يكون ضد الحق، يقول صاحب اللسان، جاء تعريفه الأول لمادة (حقق) الحَقُّ نقيض الباطل وجمعه حُقوقٌ وحِقاقٌ وليس له بِناء أدنى عدَد وفي حديث التلبية لبَّيْك حَقّاً حقّاً أي غير باطل، ثم ذكر من معانيه الثبات والصدق والوجوب. وعند صاحب التاج، عندما بدأ بقوله: الحَقُّ: من أَسماء اللهِ تَعالَى أو من صفاتِه قالَ ابنُ الأَثِيرِ: هو الموجُودُ حقيقةً المتحَققُ وجُودُه وإلهيته وقال الراغِبُ: أَصلُ الحَقِّ: المطابقةُ والموافَقَة كمُطابَقَةِ رِجلِ الباب في حُقهِ لدَوَرانِه على الاستِقامَةِ والحَقُّ: يقالُ لموجدِ الشيءَ. بحَسَب ما تَقْتَضِيه الحِكمَةُ ولِذلِكَ يُقال: فِعلُ اللهِ كُله حَق وللاعْتقادِ في الشيء التطابِقِ لما عَلَيه ذلِكَ الشَّيء في نَفْسِه. والحَق: خِلاف الباطِل جَمعُه: حُقُوق وحقاقٌ وليسَ له بِناءُ أَدنىَ عدَد. والحَق: المؤْجُودُ الثابِتُ الذي لا يَسُوغُ إِنْكارُه.

وعند الزبيدي في شَرْح العَقائدِ: الحَق عُرْفاً: الحُكْمُ المطابِقُ للواقِع يُطلَقُ على الأقوالِ والعَقائدِ والأديان والمذاهِبِ باعتِبار اشْتِمالِها عَلَى ذلِك ويُقابِلُه الباطِلُ وأَمَّا الصِّدْقُ فشاعَ في الأَقْوالِ فَقَط ويُقابِلُه الكَذِبُ وفُرِّقَ بينَهُما بأن المطابَقَة تُعْتَبَرُ في الحَقِّ من جانِبِ الواقِع وفي الصِّدق من جانِبِ الحُكْم فمَتَى صَدَق الحُكمُ صَدَقَ مطابَقَتُه للواقِع ومَعْنَى حَقِّيَّتِه: حَقِّيَّة مُطابَقَةِ الواقِع إيّاه. والحَقُّ: واحِدُ الحُقُوقِ والحَقَّةُ: أَخَص منه يُقالُ: هذِه حَقَّتِي أي: حَقِّي نَقَلَه الجَوْهَرِيُّ. والحَقَّةُ أيْضاً: حَقِيقَة الأمْرِ يُقال: لما عَرَفَ الحَقَّةَ مِنّي هَرَب نَقَله الجَوْهَرِي. وحَقِيقَةُ الأمْرِ: ما يَصير إِلَيْهِ حَقُّ الأمْرِ ووُجُوبُه يُقال: بَلَغَ حَقِيقَةَ الأمْرِ أي: يَقِينَ شَأْنِه. ومما يستفاد من كلامه، إن الحقيقة هي المطابقة للواقع، فغيرها وهو المجاز غير مطابق للواقع فهو باطل، وليس من المجازيين من ينكر هذا الأمر فهم يقولون، "الأسد" في المجاز ليس أسداً حقيقياً، ففي الواقع لم يأتك أسد، ولكن أتاك غيره، وهذا هو الباطل.

أما إذا اعتبرنا حيثية الإخبار عن الواقع، فالمجاز كذب، ولا يخلو المجاز من الوصفين: باطل باعتبار مطابقة الوقائع، أو كاذب باعتبار علاقة اللغة بالواقع. وحتى عند التسليم، بأن الحقيقة هي الثبات، نصطدم. بكون"كلمة حقيقة "لا تعبر حتى عن نفسها بهذا المعنى. في أدبيات المجازيين، ذلك إن المجاز عندهم النقل خلافا للحقيقة التي تقوم على الثبات، ولكن هل نجت الحقيقة من النقل الذي ظلوا يلاحقون به المجاز؟ الواضح أن ظاهر صنيعهم في تصور الحقيقة يؤخذ منه إنها نقل أيضاً، إذ نقل أولا اللفظ إلى الاعتقاد المطابق للواقع لأنه أولى بالثبوت من غيره. ثم نقل منه إلى القول المطابق لذلك الاعتقاد، ثم نقل منه إلى ذلك المصطلح عليه، أي اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي، قال: فظهر إن إطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة، وهنا يقع التناقض المنطقي، ذلك إن الحقيقة التي هي أصل المجاز، تحتاج إلى المجاز نفسه لتسمي نفسها.

هذا فضلاً على أن القول بالمجاز يلغي القول بالحقيقة في التحليل النهائي، فيقوم الفرع بإبطال الأصل، فالفعل إن وضع لا بد أن يوضع للمعنى المطلق، وأن استعمل فلا بد أن يستعمل في المعنى المقيد، أي لا بد أن يستعمل في غير ما وضع له، وهذا هو المجاز في تعريف الناس، ولو شئنا استعمال الفعل في" الحقيقة" تعذر الأمر، فالفعل "ضرب" مثلاً يجب أن يكون موضوعاً للضرب المطلق، ويستحيل أن يكون موضوعاً لخصوصية كل ضرب، لكننا عندما نريد استعمال، هذا الفعل فإننا، نسنده إلى فاعل خاص، ونعبر به عن ضرب مخصوص، وقع في مكان وزمان مخصوصين فتحتم المجاز، لأننا استعملنا ما وضع للعموم للدلالة على الخصوص، أو ما وضع للمطلق للدلالة على المقيد.

فثبت في كلتا الحالتين استعمال كلمة في غير ما وضعت له، وهذا مشهور متداول عند أهل البيان، ويسمونه "المجاز المرسل" علاقته الإطلاق أو التقييد، ففي قولهم "مشفر الرجل"، يقترحون التأويل التالي: المشفر موضوع لشفة البعير، وهنا اسند إلى الرجل، فمشفر مجاز، ثم يفصلون: إن كان المستعمل لهذا التعبير قد قصد تشبيه شفة الإنسان بمشفر البعير، من حيث اللفظ، والتشقق، فهنا استعارة تصريحية، وأن لم يعتبر علاقة المشابهة، بل أراد الشفة، فعبر عن الجنس بالنوع، فسيكون عندنا مجاز مرسل. هذا هو تحليل لمقولة الفعل بدون فرق، فعنده الضرب موضوع للجنس فإن

استعملناه في النوع أو الأفراد، فقد حصل المجاز، بيد أننا يمكن أن نمضي في التحليل لنقول إن صيغة ضرب تدل على الماضي، والصيغ الصرفية عند المحققين من أهل البلاغة، موضوعة "بالوضع النوعي"، لا الشخصي، صيغة فعل- بالفتح- تدل على مطلق الماضي، ونحن عندما نقول. كتب نقصد حيزا في الماضي خاصاً وقعت فيه الكتابة فصرنا إلى المجاز مرة أخرى، أي باعتبار المادة وباعتبار الصيغة.

والحقيقة إن هذه الاعتبارات كافية للقطيعة مع نظرية المجاز في اللغة، وكذا الأمر في الوحي الإلهي، فالقول بنفي المجاز في القرآني ستجيب في الحقيقة، لنوعين من الإكراه: إكراه عام، يتمثل في اللوازم الباطلة من افتراض المجاز وإكراه خاص يتعلق، بمسلمات صدق الوحي الإلهي، من كونه لا يأتيه الباطل من أية جهة من الجهات، يقول تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ" {فصلت ٤١/٤٢}، والمجاز يحمل في طياته "الكذب" لذا يتعين إبعاده عن الوحي الإلهي.

هذا فضلاً على أن القول بالتقسيم الحقيقة والمجاز لم ترد فيه آيات من القرآن، ولا أحاديث من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم، تدل عليه، فلم يرد أن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قسم ألفاظ الوحي الإلهي إلى ألفاظ في سياق الحقيقة، وأخرى على سبيل المجاز، كما أن وقائع التاريخ العربي الأول لا تثبت أن العرب قد استعملوا بعض الألفاظ في سياق الحقيقة، وأخرى على سبيل المجاز، فالقول بالمجاز سواء في الوحي الإلهي أو في اللغة العربية، هو أمر حادث وطارئ في تاريخ الثقافة الإسلامية، لما كان قد اشتهر على يد اللغويين الذين قاسوا أساليب القرآن في التعبير بأساليب العرب في التعبير، ومن سار سيرتهم من أهل الكلام، فالقول به ما هو إلا مطلب منطقي اقتضاه إصدارهم على فقه دلالة الوحي الإلهي، من خلال بناياتهم العقلية التي أقاموها في القول بقياس التمثيل، عندئذ أصبح أي دليل نصي لا يتفق مع أصولهم، لا يجدون بداً من أن يجعلوه مجازاً، يلزم تأويله ليتفق مع ادعاء النظر الحداثي، ومن هنا أسست قاعدة المجاز في اللغة وفي القرآن.

اما إذا وضعنا مفهوم المجاز الذي تستعين به الحداثة اللغوية، لمنع دلالة الوحي الإلهي من الدلالة على الحقيقة، وتفتح الباب أمام تعددية القراءات وشيوع الاف المعاني، فإنه اتجاه يواجه بنفي فكرة المجاز في القرآن من أساسها كونه يستجيب في الحقيقة، لنوعين من الإكراه: إكراه عام، يتمثل في اللوازم الباطلة من افتراض المجاز وإكراه خاص يتعلق، بمسلمات صدق الوحي الإلهي، من كونه لا يأتيه الباطل من أية جهة من الجهات، يقول تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ" {فصلت ٤١/٤٢}، والمجاز يحمل في طياته "الكذب" لذا يتعين إبعاده عن الوحي الإلهي.

ولذلك فإن الاتجاه اللغوي الذي نتبناه، يلتزم بفك الارتباط بين دلالة ألفاظ الوحي ومعاني لغة العرب، للاختلاف الملحوظ في الدلالة في كل، ومن ثم فلا نحتاج إلى القول بالمجاز في اللغة أو عدمه، ليكون الاكتفاء بالتأويل وبالسياق الدلالي للخطاب، ويكون السبيل إلى فقه خطاباته ودلالتها في العقول البشرية، مما يتم من خلال مفهوم التأويل، مما

يعني الاستغناء عن القول بمفهوم المجاز في اللغة وفي القرآن، على هذا لا يبقى إلا القول بما تؤول إليه دلالة الوحي في الواقع وفي العقل، لتكون المقابلة بين الحقيقة ونظام الوحي وفعالية العقل، وهي المقابلة التي تطرح على مستوى رشد المنهج، منهج تأويل الدلالة الحقيقية لدلالة النص في فقه الواقع الظرفي.

فلابد عندئذ من تجاوز النظر إلى ثنائية "الحقيقة" "المجاز"، من خلال منظور السياق، كمنظور يذهب إلى القول بأن الكلمات لا تفهم إلا في السياقات الكلامية والتي تنقسم بدورها إلى سياقات محكمة/ ومتشابه، وحينها يصبح السياق طريقاً إلى التأويل الكلام وإدراك دلالته، فيتحول إلى عنوان للمنهج المنشود، حينها فقط يمكن استيعاب وتجاوز ثنائية الحقيقة المجاز. فما نقول به هو تأويل مدلولات الكلام تأويلاً سياقياً، لصالح معرفة الحقيقة وبالتالي التصرف طبقاً لمفهوم المحكم والمتشابه، لا القول بمفهوم المجاز.

وعلى هذا فلا ثنائية بين الحقيقة والمجاز، فاللغة لا تنفصل ولا تتجرد عن الاستخدام ولهذا فلا أسبقية، أما تجردها في النفس، فهي عند ذلك الحال تقدر ألفاظاً وليست ألفاظاً، ما لم تستخدم وتطلق إطلاقاً ما، فألفاظ اللغة مقيدة بالاستخدام الكلامي لها، وهذا الاستخدام الأخير لا يمكن أن نفرق فيه ما بين الاستخدام الحقيقي والمجازي، وكل تفرقة من هذا الخصوص، فهي تحكم وتعسف ليس غير، بمعنى أن نقل الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز، افتراض تحكمي والقائل به قد ادعى أن المتكلم قد وضع هذه اللفظة في غير موضعها، لاسيما في الاستعارة.

ثم لا يكون الاحتجاج، بأن الرجوع إلى معاني الكلمات في المعاجم، كفيل للتأسيس لمقولة الحقيقة والمجاز، ذلك أنه حين الرجوع إلى المعاجم اللغوية باعتبارها المحققة والمبرزة لمعاني الكلمات، لا نجد في تلك المعاجم تمييزاً بين حقيقة ومجاز، بل نجد أقصى ما قام به اللغوي، صاحب المعجم، أنه استدل على معنى الكلمة، وعدد دلالتها من خلال الاستشهاد بسياقات، قد تمثلها آية قرآنية أو حديث نبوي أو عبارة وردت على لسان العرب، أو أبيات شعر تنتمي لعصر الاستشهاد، وهذا النوع الأخير هو الغالب في الاستشهاد، كما يلحظ التهذيب وفي لسان العرب مثلاً، ولذلك فإن المعاجم في مقام استكشاف وضع الألفاظ لا عبرة لأكثرها، لأن أكثر المدونين للغة همهم أن يذكروا المعاني التي شاع استعمال اللفظ فيها من دون كثير عناية بتمييز المعاني الحقيقية من المجازية إلا نادرا، وهكذا نجد في هذا الكلام، إن ثنائية الحقيقة / المجاز ثنائية نظري، لا ينطلق من واقع اللغة الاستعمالي، ولا يوجد له فيها أثر.

بعبارة أخرى، أن غاية ما ذكرته المعاجم اللغوية من معاني لكلمات اللغة، إنما تستند إلى مفهوم ثابت نسبياً للشائع والشاذ، فالشائع هو المعنى الذي شاع نصب القرينة على استعمال اللفظ فيه، والشاذ هو المعنى الذي لم يشيع استعمال اللفظ فيه. وعلى هذا الأساس أصبح المعجم يذكر المعاني الشائعة لكلمات اللغة، ويستشهد على ذلك الشيوع بما يذكره من كلام العرب وأشعارهم، أو بما ورد في القرآن والحديث. وبناء على ذلك، فالمعاجم اللغوية تذكر بعض وجوه المادة اللغوية، على سبيل المثال لا الحصر، فتذكر الألفاظ بما اشتهرت به من معان ووجوه، وتبقى لها طاقتها الهائلة التي تختزل اللغة، وتعبّر عن كل موادها.

ودلالة ذلك أن اللبس الذي وقع فيه الذين قالوا بالمجاز في لغة القرآن، وبالتالي بالاستعارة والكناية راجع لاستنادهم على لغة العرب الأوائل من ناحية، وفقدان نظرية السياق في التمييز بين المحكمات والمتشابهات من ناحية أخرى، عند البحث في الدرس القرآني، ذلك أنه لما كانت هذه الكلمة أو تلك اللفظة قد أوقفت أو وضعت للدلالة على هذا المعنى أو ذاك في لغة العرب، ثم جاءت اللغة القرآنية مستخدمة لذات اللفظة أو الكلمة للدلالة على معنى آخر، غير ذلك الذي كان لها في لغة العرب، فقالوا بالمجاز والاستعارة.

والذي فات على هؤلاء إن اللغة في الأساس وسيلة للتخاطب، ولما كان للوحي الإلهي رؤيته الخاصة للعالم والكون والخلق، فإن استخدام الكلمات العربية فيه تجيء متفقة وهذه الرؤية والتصور، أي رؤية الحق، ولما كانت هذه الرؤية تخالف بالضرورة في جوانب مهمة منها الرؤية التي تقدمها لغة العرب الأوائل عن العالم وعن الحياة، لزم أن دلالة تكون دلالة ألفاظها غير مطابقة بالضرورة لذات الدلالات في لغة الأعراب، بل تفهم في السياق القرآني العام ذاته.

وهي المفارقة بين دلالة الإيمان الذي تظهر في القرآن، ويبن دلالة الكفر التي كانت في الجاهلية، يقول الله تعالى: "وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ" {غافر/ ٥٨}. ويقول في سياق آخر، أظهر دلالة: "وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ * وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ * وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاء وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاء وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ * إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ * إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلَا فِيهَا نَذِيرٌ" {فاطر/١٩ – ٢٤}. كون الآيات تقرر في شأن النقلة التي أحدثها ويحدثها الوحي الإلهي، على الحياة وعلى تصورها وتصور العالم، مقارنة بالثقافة السائدة ولغتها التي يصدر عنها ويتحدد بها، وعلى هذا فلا معنى للقول بالمجاز، وبالتالي للاستعارة في الوحي الإلهي، وإنما ينصرف الدرس وراء الكشف عن دلالة الحق في أي موضوعات القرآن وآياته.

والحقيقة إن طوائف من القائلين بالمجاز، لاسيما الأوائل في هذا المذهب، مثل أبي عبيده وغيره، قد استخدموا مفهوم المجاز، على أنه هو ذاته مفهوم التأويل، وهو مذهب منتشر وإن كان ذلك كذلك، فإننا نلتزم استخدامات الوحي الإلهي ومفاهيمه، حتى نرشد إلى منهج في النظر إلى دلالات القرآن، يسلم من التناقض والتنافر، مع تعدد دلالته. وعلى هذا فإن اعتماد مفهوم المجاز والتوسع في إطلاقه، باعتباره تجاوزاً للفظ في الأصل، من معنى إلى معنى، لوجود علاقة مشابهة أو نحوه، وبالتالي جعل المجاز مقابلاً للحقيقة وقسيماً لها، فإن هذا ما لا يصح، ذلك أن الحقيقة في الواقع، لا يقابلها إلا الباطل والممجوج غير الثابت، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الكلمات في القرآن لا يتكلم بها هكذا مجردة، وإنما هي مساقة بقرائن هذا السياق وذاك، وبالتالي فهو الذي يحدد مقصود الكلام، وعلى هذا فوجود اللفظة في سياق الكلام الإلهي، هو الذي يحدد معناها وهو الذي يعرف به مقصود الكلام، وهو السياق الذي يكون مفهوم النص ودلالته في العقل.

وهكذا فإن الاتجاه اللغوي الذي نتبناه، يلتزم بفك الارتباط بين دلالة ألفاظ الوحي ومعاني لغة العرب، للاختلاف الملحوظ في الدلالة في كل، ومن ثم فلا نحتاج إلى القول بالمجاز في اللغة أو عدمه، ليكون الاكتفاء بالتأويل وبالسياق الدلالي القرآني، ويكون السبيل إلى فقه خطاباته ودلالتها في العقول البشرية، مما يتم من خلال مفهوم التأويل، مما يعني الاستغناء عن القول بمفهوم المجاز في اللغة وفي القرآن.

وعلى هذا لا يبقى إلا القول بما تؤول إليه دلالة الوحي في الواقع وفي العقل، لتكون المقابلة بين نظام الوحي وفعالية العقل، وهي المقابلة التي تطرح على مستوى رشد المنهج، منهج تأويل الدلالة الحقيقية لدلالة النص في فقه الواقع الظرفي، فلابد عندئذ من تجاوز النظر إلى ثنائية "الحقيقة" "المجاز"، من خلال منظور السياق، كمنظور يذهب إلى القول بأن الكلمات لا تفهم إلا في السياقات الكلامية والتي تنقسم بدورها إلى سياقات محكمة/ ومتشابه، وحينها يصبح السياق طريقاً إلى التأويل الكلام وإدراك دلالته، فيتحول إلى عنوان للمنهج المنشود، حينها فقط يمكن استيعاب وتجاوز ثنائية الحقيقة المجاز. فما نقول به هو تأويل مدلولات الكلام تأويلاً سياقياً، لصالح معرفة الحقيقة وبالتالي التصرف طبقاً لمفهوم المحكم والمتشابه، لا القول بمفهوم المجاز، وهو ما يدعونا إلى إعادة تعريف علوم القرآن مره أخرى للإجابة على تشككات السابقين واللاحقين من الكتاب.

المبحث الثالث: التطبيقات الحداثية.. تاريخية الأخلاق والتشريع الإسلامي.

المطلب الأول: النظرة الحداثوية ونسبية الأخلاق الإنسانية: الواقع أنه عندما تتم محاولة هدم مبدأ عموم الدلالة، والذي هو المبدأ الأصيل في علم دلالة الوحي الإلهي وتأويله، فإن ذلك يتضمن التحول من معنى الثبات واليقين والحقيقة الى إحلال المبادئ الوضعية في الموضوعية والنسبية والتغير والتي تتشكل كقواعد علمية مرجعية بديلة، كما نظر لها فلاسفة فلسفة العلوم المعاصرة لا سيما مبدأي الموضوعية والنسبية، المتجليان في نسبية النص والسنته ونفي القصدية والمغزى عنه وانفتاح تعددية قراءته ومعناه لصالح المتلقي بعيداً عن مغزى ومقصد المتكلم.

وعندئذ يكون ما جاء في الوحي الإلهي من أخلاق وعقائد وشرائع وعبادات ومعاملات، في نظر الكتاب، إنما هي أخلاق وعقائد وشرائع تتغير وتتبدل مع تبدل الزمان والمكان، وهو التبدل الذي لا يقصد منه المرونة في الاجتهاد الفقهي المواكب لمتغيرات الواقع عبر الزمان والمكان بمقدار ما يعنى به عدم صلاحية الحكم الديني لكل زمان ومكان، كونه حكم تاريخي وقتي، أي أنه جاء لتاريخ ووقت قد مضى، ولم يعد يتلاءم مع التاريخ الحالي، وبالتالي يجب أن تتغير تفسيراته بما يناسب الوضع الحديث، أو يجب تجاوزه بالمرة، وبذلك تتحول العبادات الدينية الى تشريعات نسبية خاصة بعلل التنزيل، يقول "نصر أبو زيد": "الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة".

ومن ثم فإن موقف الحداثيين من الوصايا والتعاليم والتكاليف والعبادات أنهم يرونها أنها فَرْضُت كاستجابة للبيئة الحجازية البسيطة، كون كتاب الحداثية العرب ينظرون إلى الأخلاق كقيم نسبية تتغير من عصر إلى عصر، ومن مكان

إلى مكان، وبذلك فإن القيم الدينية يجب تجاوزها كونها أصبحت بالية، ويجب فصل الدين عن المنظومة الأخلاقية، فأخلاق كل زمان بحسبه، كون الحداثية تربط الأخلاق والقيم لا بالثبات والحقيقة واليقين، ولكن بالتاريخ والزمن كما يقول "عزيز العظمة"[1] ، أو أن الأخلاق كما عند "عادل ظاهر": نشاط معرفي مستقل منطقيا عن الدين[2]، أما أساس الأخلاق ومرجعها المعرفي هو الإنسان والطبيعة، لا الله والدين[3]. وعندئذ يمكن مثلاً تجاوز مفهوم العفة الديني يناهض الزنا والشذوذ الجنسي وزنا المحارم والسفور، فقط لأن أخلاق كل زمان بحسبه.

معنى ذلك ان الأخلاق شيء يصنعه ويبدعه الإنسان بعقله وتجاربه، ويجب عدم إقحام الدين في هذا المجال، وأن المعايير الخيرية الأخلاقية مستقلة منطقيا عن الله. فـ" عبد المجيد الشرفي"[4] الذي يسعى إلى تغيير نظرة المسلم إلى القرآن الكريم، من كلام الله ومجمل رسالته التي أرسل بها نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، ليصبح حسب "الشرفي" مدونة تاريخية تعكس تفاعلات الحياة الثقافية في البيئة العربية على الصعد المختلفة، فالقرآن وفقاً لما يذهب إليه "الشرفي" منتج ثقافي بشري ولا داعي لما نُضفيه عليه من قداسة قد يصنعها الاعتقاد في ألوهية مصدره، فهو يجعل القرآن الكريم "رد فعل إلهي حيال وضع ثقافي بشري".

وبالتالي فإنه يمكن تغير معانيه وأحكامه ما دامت الأوضاع البشرية التي جاء مرافقا لها قد تغيرت، ولعل بؤس توجهات "الشرفي" التحديثي في نظرته للدين من وجهة نظر نفعية عدمية تحاول أن تجعل من الأديان وسائل ليس لها غايات في ذاتها، وهي نظرة يساير فيها فلاسفة البرجماتية الغربيين خاصة "وليم جيمس"، حيث يصبح الدين وسيلة لتحقيق فوائد اجتماعية ... فلو أن الأديان جاءت لإرساء قواعد أخلاقية لما كان هناك حاجة إليها الآن، فمصدر الأخلاق الآن هو منظمات حقوق الإنسان العالمية وليست الأديان، كما أن المقصر من المسلمين في المبادئ الأخلاقية هو في عرف الدين عاص أو مقصر، أما من لا عقيدة له فليس له وجود داخل حظيرة الإسلام، ولا يحسب على أهل هذا الدين.

ولا يفوتنا هنا أن نقرر نوعاً من التشابك والالتقاء بين "الشرفي" و"أركون" في الموقف من الأخلاق الشرائع، فـ" أركون"، يصرح بأهدافه في إسقاط الشريعة، وهو يلجأ إلى ذلك من خلال التمييز بين تعريفين للدين أحدهما: الرعشة الدينية على نحو ما ينتاب الأولياء والعلماء، أما الآخر: فيطرح بعدا سلطويا وقانونيا للدين، حيث يصبح الدين مجموعة من الاتفاقات والقوانين الاجتماعية، وتؤدلج هذه القوانين والاتفاقات من خلال التداخل بين الروحي والشرعي، وتستخدم الشرائع بغرض تحقيق مصلحة فئات بعينها.

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المسيري، عبد الوهاب المسيري، العلمانية الكلية والعلمانية الشاملة، الكتاب الأول، ط١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢م. ص٩١.

[2] راجع لتفصيل أكثر، ضاهر، عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي ط ١٩٩٨،٢ م، ص ٥٣.

[3] راجع لتفصيل أكثر، راجع لتفصيل أكثر، ص ١٩١.

[4] راجع لتفصيل أكثر، الشرفي، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص١٢٣.

وبذلك يهدف "أركون" لزعزعة المشروعية الدينية والسلطة العقيدية لإحلال المشروعية البشرية مكانها، فيكون الدين بحسب "أركون" مجرد إحساس بالمطلق، أما الشرائع فأمر موكول إلى اتفاقات البشر، أما "الشرفي" فيهدف إلى إسقاطهما معا بوضوح، فهو يؤكد من ناحية على ضرورة الاهتمام بالجوانب الشرعية على حساب الأمور العقائدية، لأن من شأن الأولى إصلاح المجتمعات، فالأديان أخلاق وليست عقائد، وما دامت الشريعة أخلاق لا علاقة لها بالعقائد فلا مجال للحديث عن العبادات وأشكالها فهي أيضاً متعلقة بغايات بعينها.

وهو بذلك ينسلخ من هيئة العبادات، سواء على مستوى الغاية باعتبارها تعبيرا عن الامتثال لله، أو على مستوى الكيفية، فالمسلمون ليسوا في نظره مضطرين اليوم لأداء الصلاة على النحو الذي عرف أيام النبي، يقول "الشرفي": "المهم أن النبي كان يؤدي صلاته على نحو معين، فكان المسلمون يقتدون به، إلا أن ذلك لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والظروف والأزمنة للالتزام بها على نفس النحو[١]". وهذا يعني أن الطقوسية وشكلها ليست مفروضة من قبل الله وإنما هي طقوسية ابتدعها النبي لنفسه، ولسنا في حاجة إلى بيان تهافت هذا، فالمسلم مهما بلغت بساطته يدرك أهداف مثل تلك الدعاوى، فلا عقيدة إذن، لأن الأديان عنده أخلاق، ثم يطعن الشريعة بإسقاط التكاليف.

وهو في ذلك يتماهى مع توجهات "أركون" الذي يقوم على نقد القيم الأخلاقية الإسلامية المرتكزة على القرآن، وبيان أن القيم تتغير وتتبدل وتخضع لتقلبات التاريخ، بحديثه عن فقدان المعيارية التي يمكن من ورائها الحديث عن صحيحة وأخرى غير صحيحة[٢]، وتحدث "أركون" عما سماه تفسخ القيم القديمة وحلول قيم جديدة محلها ... ومن هنا لاحظ "أركون" كيف أن الفكر الإسلامي يخلط بين ما هو ديني بما هو أخلاقي، فمثلا قيم القناعة والكفاية والكفاف والصبر والزهد والضيافة والكرم والحرص والشره والبخل يعرض لها الذهبي في كتاب الكبائر على أن الإخلال بها خطيئة في حق الله. وهذا ما لا ترضاه حداثية " أركون"، ولابد في نظره من التمييز بين الديني والدنيوي[٣].

حتى مفاهيم مثل القناعة والصبر والضيافة والكرم يرغب الحداثيون في فك ارتباطها بالدين، مما يؤكد أن الحداثية هي الوجه الحديث للإلحاد بكل ما تعنيه الكلمة من معنى. كونها لا يبقى للقيم الدينية أية قيمة معيارية، ولهذا تجاوزت الحضارة الغربية الحداثية كل المفاهيم الدينية الأخلاقية، فمسألة الشذوذ الجنسي تعتبر حقاً من حقوق الإنسان، بل سيطر الشواذ على لجان تابعة للأمم المتحدة [٤].

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٢٣.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص ٨٤.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ٨٩٩٦ – ٩٧.

[٤] راجع لتفصيل أكثر، أركون، الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص ٢.

أو بعبارة "محمد أركون" الذي أكد على تاريخية القيم الأخلاقية وأن إلغاء هذه التاريخية وتحويل هذه المعطيات الاجتماعية إلى نوع من المعايير المثلى والأحكام المتعالية والمقدسة مشكلة جذرية[١]، وبالتالي فالأخلاق الدينية مفاهيم متجاوزة، حسب " أركون"، يقول: فالروحانية والأخلاق التقليدية عفا عليها الزمن ولم تعد بقادرة على التأثير في الحياة الحديثة ثم ذكر أن الغرب منخرط الآن في إيجاد مفاهيم جديدة للأخلاق[٢] ودعا إلى الخروج من منظومة الأخلاق الإسلامية بتأسيس علم سماه: ما فوق الأخلاق، أي: علم يدرس كل الأنظمة الأخلاقية المختلفة من نقطة خارجها لفهم أوجه تشابهها واختلافها وآليات اشتغالها[٣] .

وهو المعنى الذي أكد عليه "القمني" حيث جعل الأخلاق مسألة معيارية ومجموعة قيم متغيرة دوما بتغير البنى التحتية[٤]، يقول: فالمعروف هو ما تعارفت عليه قيم وعادات زمانه، والمنكر هو ما أنكره العرف الاجتماعي وقيم زمانه[٥]. وأطال "القمني" بيان أن القيم هي أحكام بشرية يصدرها الفرد أو المجتمع كناتج لعلاقة تفاعلية بين الفرد والمجتمع. فهي متغيرة ومتطورة حسب الزمان والمكان، بل إن القيم التي وضعتها الحضارة الإنسانية هي الأصدق من القيم المحكية عن الفقهاء والكتب التراثية في شكل كتالوغات غير حقيقية بل الأدهى من هذا أن القول بالقيم الدينية في نظر "القمني" لا يترتب عليها إلا الضرر[٦].

كما يعتبر "القمني" أن القيم الحداثية هي الأصل لا القيم الأخلاقية الإلهية البدائية. أما القيم الإسلامية زمن الدعوة الإسلامية: لا يعني أنها كانت قيما دينية، بقدر ما كانت مغرقة في ذاتيتها وبدائيتها وغرائزيتها، بحكم زمنها وطبيعة بيئتها القاسية[٧]، ونقل عن الحداثيين أن القيم الحداثية الإنسانية التي تعارف الناس عليها، وتوافقوا بشأنها في مجتمع بعينه في زمن بذاته، هي التي تشرح لنا القيم الإلهية وتفسرها[٨]، وبذلك فإن القيم الحداثية هي التي تفسر القيم الإلهية، ولنضرب مثلاً لذلك مفهوم العفة في عصرنا يعني تحرير المرأة من كل الأحكام المسبقة والفروض الدينية الأخلاقية، وعليه فالعلاقات الثنائية، بل التواصل الجنسي بين الرجل والمرأة لا غبار عليه، وهذا المفهوم هو الذي يفسر لنا مراد الله بأخلاق المرأة والعفة بمفهومها الإسلامي.

والحاصل أن الأخلاق في المفهوم الحداثي تقطع مع أية ثوابت أو أديان أو مطلقات، فهي مسألة اجتماعية نسبية، تخضع للتطور والتحول، وكل مجتمع يرسم الأخلاق التي تناسبه، فما قد يكون فضيلة هنا، قد لا يكون كذلك في

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص ١٧٣.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص ٢١٨.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص ٨٤.

[٤] راجع لتفصيل أكثر، القمني، شكرا ابن لادن، دار مصر المحروسة القاهرة ٢٠٠٤ م، ص ٢١.

[٥] راجع لتفصيل أكثر، القمني، انتكاسة المسلمين، مرجع سابق، ص ٣١.

[٦] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٤٢ ١٤٨، بتصرف.

[٧] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص١٦٢.

[٨] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٣٤.

مجتمع آخر. أو بعبارة فلسفية: فالأخلاق لا علاقة لها بالفضيلة أو الاحتياجات الروحية أو المعنى، وإنما لها علاقة بالسعادة اللذة والمنفعة، وبالتالي عُرِّف الخير والشر تعريف ماديا كميا، فالخير هو ما يدخل السعادة اللذة والشر هو عكس ذلك هو ما يسبب الألم والضرر ... فإن أدى الفرد واجبه على أكمل وجه فهو مواطن خير صالح جيد حتى ولو كان هذا الواجب هو إبادة المعوقين والمرضى والعجزة وأعضاء الأقليات، وأن تقاعس في الأداء وانخفضت الكفاءة فهذا هو الشر، هنا يتم قطع أية صلة بين الدين والقيم. وتتحول القيم إلى منفعة مادية، كما يقول "المسيري" [1].

والحقيقة إن الملاحظ أن الكتاب غير الاذكياء ينطلقون في نظرتهم للأخلاق وكادتهم دائماً من المنظور الوضعي التاريخاني، الذي يتلخص في كون الأخلاق علم واقعي يخضع للأسلوب الاستقرائي في البحث العلمي ويعتمد على الملاحظة ويركز على العادات والعرف والآداب العامة والمثل العليا للجماعة وهذا الموقف يرى الأخلاق ظاهرة موضوعية وليست مرتبطة بكونها ظاهرة ذهنية وهذا الاعتقاد يتفق مع ضرورة إخضاع الظاهرة الأخلاقية للملاحظة بما في ذلك نتائج الأفعال أو الظاهرة الأخلاقية. وتشمل ملامح الفلسفة الأخلاقية[2]، ان الأخلاق تقوم على أساس الملاحظة وتنظر للإنسان نظرة واقعية كما هو.

وان الأخلاق نسبية وليست ثابتة وقد أثار هذا الاعتقاد الانتقادات الكثيرة والأخلاق نسبية لأن المعرفة نسبية. كما أن فلسفة الأخلاق تظهر في سيادة مشاعر الإيثار وليس الأثرة ومشاعر المودة على دوافع الأنانية وتغلب الطبيعة الاجتماعية للإنسان على المنفعة الفردية. فضلاً عن أن الميول الغيرية فطرية لدى الإنسان وهي أساس الأخلاق في تعامل الفرد مع الغير. ومن ثم تنشأ الأخلاق أو الحاسة الخلقية بسبب وجود الميول والعواطف الفردية بين الناس. وتتطور بتطور الإنسان لتصبح هذه العواطف ذات صيغة عقلية.

كما أن الأخلاق وليدة أعراف الحياة الاجتماعية وتشكل مثلها العليا وسائل ضبط اجتماعي فتفرض قيوداً على الحرية الشخصية مثلها مثل القانون الوضعي، لأن منظور العرف والعادات والآداب الاجتماعية، الذي يقصد به مجموعة القواعد التي درج الناس عليها جيلا بعد جيل ويشعرون بضرورة احترامها خشية الجزاء الاجتماعي عند المخالفة، تجعل منشأ الأخلاق هو العادات الاجتماعية الناتجة من اشتراك الناس في الأفكار والمشاعر والعواطف فهي قوة يقوم عليها النظام الاجتماعي ومصدر أخلاقي يحكمون عليها بالخير والشر. اذ يرى أصحاب هذا المذهب أن المجتمع بأعرافه وعاداته هو مصدر الأخلاق ومقياسها، وما العرف الا مجموعة العادات التي درج الناس عليها جيلا بعد جيل في مجتمع ما، ورأوا ضرورة احترامها وأن تقوم الحياة على أساسها، ومن خالفها يعاقب[3].

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، المسيري، عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والشاملة، مرجع سابق، ص ١١٥ ٣١٧.

[2] راجع لتفصيل أكثر، حلمي، مصطفى حلمي، الإسلام والمذاهب الفلسفية، دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠٠٥م. ص ٧٧ ـ ٧٨.

[3] يلاحظ هنا أن المناقشة هنا مع أولئك الذين جعلوا أحد هذه المعايير أساسا للأخلاق مطلقا، وليس لمن يرى صلاحية بعض هذه المعايير ضمن إطار الشريعة والآداب العامة.

ولكن هل يصلح أن يكون "العرف الاجتماعي" مصدراً للأخلاق، ومقياسا تقاس به الأعمال، وميزانا للسلوك البشري ؟ إن نظرة متأنية تبين لنا أن العرف متغير وغير ثابت، إذ يختلف باختلاف الزمان فما كان مألوفا متعارفا عليه في القديم قد يتغير ويصبح منكرا ومستهجنا عند الناس. كان شرب الخمر ووأد البنات عرفا في الجاهلية، فجاء الإسلام فمنعه وقضى عليه، وكذا السرقة والنهب كانت سائغة في بعض الأعراف فلما دخلتها المدنية حرمتها. فالعرف قد يخالف الدين، وقد يخالف تطور المجتمعات ورقيها، لذا يتبدل ويتغير. ويختلف العرف باختلاف المكان فعرف الرجل الشرقي وعاداته يختلف عن عرف الغربي، وكذا عرف أهل البادية يباين عرف أهل الحاضرة ولو في بعض جوانبه[1].

والواقع أن التمسك بالعرف ففي كثير من الأحيان مدعاة للجمود ومعوق عن التجدد الروحي والاجتماعي وقبول الأفكار الجديدة وقد نهى القرآن على من يتخذون من العرف مصدراً لسلوكهم، وقد وردت أدلة في القرآن الكريم والسنة تنعي على الانسياق وراء العرف انسياقاً أعمى ليكون مصدراً للسلوك ومقياساً للأعمال، يقول تعالى: وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ {البقرة /١٧٠}، ويقول: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ {المائدة/١٠٤} ويقول النبي عليه الصلاة والسلام:" لا يكن أحدكم امعة يقول إن أحسن الناس أحسنت"، ودلالة ذلك أن العرف لا يصلح أن يكون مصدراً للأخلاق ولا منبعا لها ولا أساسا يني عليه السلوك الإنساني.

من ودلالة ذلك فإنه وحتى ندافع عن فلسفة الأخلاق في الإسلام، كمنظومة جامعة للقيم الأخلاقية في الحرية والمساواة والعدل والشورى والصبر والصدق فضلاً عن القيم العلمية والجمالية ... الخ، فإنه يجب أن يكون المرجع لمنشأ القيمة الأخلاقية فيها مرجعاً خارجاً عن وضع الإنسان، بيد أنه من وحي الله وأوامره المنزلة. بمعنى أن تقرير كون الفطرة اللاحقة أو عدم كونها مصدراً للآمرية، بين البشر ينبغي أن يتم بالنسبة إلى حالة الإنسان التي هي حالته الخلقية، لا بالنسبة إلى حالة طبيعية أو طور طبيعي متخيل سابقاً على الحالة الأخلاقية، أو تصور مفترض للتفكير فيها والحكم على مراحل تاريخها، وهكذا بالنسبة لكل قراءة للطبيعة الإنسانية تطفي بعض الصفات غير المهمة، وتعطيها صفات الأصالة، وفي معزل عن حالة الإنسان الفطرية، فإنها بالضرورة قراءة ناقصة ومشوهة لمصدر الأخلاق والحرية والكرامة الإنسانية.

ومن هنا ندرك إن العلاقة بين القيم الإنسانية العامة وبين القيم الإسلامية هي علاقة استيعاب وتجاوز، لأن الإنسان يعجز عن إدراك منظومة القيم في تمامها وإدراك سبلها ومسالكها إذا استغني عن الوحي المنزل، لأنه لا يدرك تمام حقيقتها ولا يضع يده عليها إلا به، أي بالوحي. ومن هنا فقد أخطأ "البراجماتيون" أو "النفعيون " أولئك الذين

[1] راجع لتفصيل أكثر، رجب، منصور علي رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق، الناشر مكتبة تراث. ص٦٧.

يستمد منهم هؤلاء الكتاب منظورهم عندما يرون أن القيم نسبية، فليس هناك خير مطلق أو شر مطلق، فالخير أو الشر راجع للممارسة والخبرة، ومن أنصار هذا الرأى "كونت " الذي ربط القيمة بالواقع والملاحظة بالتجربة ونادى بارتباط القيم بالأشياء الحسية، وكذلك "وليام جيمس" و"ديوي " الذي يرى أن الخبرة والممارسة ينبوع القيم. أما المثاليون فعلى النقيض من ذلك، فهم يرون أن القيم مطلقة لأن القيم الحقيقية هي في عالم المثل كذلك فهي ثابتة ومطلقة وفيها الخير سواء مارسها الإنسان أو لم يمارسها.

والمعنى أن القول بالاختلاف الحاصل بين القيم ونسبيتها كظاهرة بين البشر، إنما يعود إلى طبيعة المعايير البشرية المحرفة التي لا تلتزم هدي الوحي الإلهي، ذلك إن ميل الإنسان الفطري لالتزم بالقيم الإنسانية، عرضة للتحريف والتبديل من غير هدي الدين، فيكون الاختلاف عندئذ في تحديد القيم، لأن الإنسان عندئذ يكون مفتقراً للموصلات المفصحات عن ماهية القيم العليا في الحياة الإنسانية، فيكون إدراكه لها إدراكاً عاماً مبهماً، بسبب من تصادم القيم مع الأنانية و"المصالح" الشخصية فينحرف الإنسان عنها، ولا قوام له إلا بالدين الذي يحصنه من أنانيته وشهواته وهواه، ويشرح القيم العليا شرحا وسائلياً ويربطها بالإيمان بالله واليوم الآخر والاعتقاد بالتوحيد.

والحقيقة إن مصادر القيم مصادر عديدة[١]، وتختلف هذه المصادر من مجتمع لآخر، وفي الفلسفة الإسلامية فإن مصدرها هو الوحي الإلهي كالمصدر الأساسي للقيم في مجتمعنا، وأن أخذ التمسك بها يضعف شيئاً فشيئاً إلى أن يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدد لهذه الأمة أمور دينها، وقد بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً فطوبى للغرباء، وبذلك فإن التعاليم الإسلامية تنهي من هذه الناحية إلى أن القيم قسمان: قيم مطلقة كالصدق والأمانة والعدل.. وهي التي لا اجتهاد فيها، قيم نسبية مما ليس فيها نص وتحتاج إلى اجتهاد أو إجماع لإقرارها، هذا بالإضافة إلى أن هناك مرونة في ممارسة بعض القيم " فقيمة " الإنفاق في سبيل الله " يمكن ممارستها بصور شتى بحسب طبيعة الموقف.

وخلاصة القول إن القضايا الأخلاقية التي يبحثها فلاسفة الأخلاق لم تتغير خلال مدى التاريخ الطويل في حياة الإنسان، فالمسائل التي يبحثها فلاسفة الأخلاق القدامى هي نفسها التي يبحثها فلاسفة الأخلاق المعاصرون، بيد أنها أفكار نظرية ذهنية فحظها من الوجود عقل صاحبها وليس لها واقع ملموس. وإن كل فيلسوف يحكم على نفسه بالحق والصواب ويحكم على غيره بالجهل والغباء. كما أن كتب الأخلاق الأخلاقية "غامضة" فهي مؤلفة لخاصة البشر لا يفهمها العامة، فما أكثر ما يصعب معناها وما أكثر ما يخفى المراد فيها، كما لم يتفق فلاسفة الأخلاق حتى الآن على مقياس أخلاقي أي ليس هناك سبيل إلى اليقين في الأخلاق. هذا فضلاً عن الجفاف والتركيز على جانب العقل وإهمال جانب الروح والعاطفة والوجدان على الرغم من أن الجانب الأخير أكثر تأثير في سلوك الإنسان.

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، العاجز، فؤاد علي العاجز، القيم وطرق تعلُّمها وتعليمها، دراسة مقدمة إلى مؤتمر كلية التربية والفنون تحت عنوان " القيم والتربية في عالم متغير " https://www، facebook، com/permalink،

ودلالة ذلك أن فلسفة الأخلاق في الإسلام تعبر عن سلوك مستمر لا ينقطع ولا يتوقف وبهذه المقاصد تتميز الأخلاق عن كل الواجبات والفروض الدينية فأحكام العبادات مثلاً نرى أن الحج أياما معدودات وأوقات محدودة والصوم المفروض رمضان فقط والصلوات تتكرر في اليوم خمس مرات وكذلك في مجال المعاملات كالبيع والهبة والشفعة فإن وقع فإنه علي فترات متباعدة في حياة الإنسان. أما الأخلاق فإنها غير ذلك، إنها ظاهره مستمرة، وقائمة على طول حياة الإنسان فالظاهرة الخلقية قائمة في حال السكون والحركة والراحة والعمل والكلام والتفكير، ولو اختلى الإنسان مع نفسه فإن السلوك الخلقي لا يتوقف متمثلا فيما يفكر فيه وفيما يجري في داخله من مشاعر خيره أو شريرة ومن أفكار صالحه أو فاسدة ومن نوايا سليمة أو خبيثة، ولهذا كان حساب الحسنات والسيئات لا يتوقف لحظة واحدة في حياة الإنسان إلا إذا رفع القلم عنه لجنون أو نوم أو صغر وعدم تكليف.

ولما كانت الأخلاق مصدرها الوحي ومحلها القلب ف أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد دلنا على هذا المعنى بقوله: "إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح البدن كله وإن فسدت فسد البدن كله ألا وهي القلب"، وأيضاً من الممكن إن تؤدي كل شعائر الإسلام من صلاة وصيام وزكاة والقلب فاسد فلا ينال المرء من كل ذلك خير ويحبط كل ما عمله من ظاهر العمل الصالح ويكفي الرياء والحسد لإحباط كل سعي وأكل كل ثواب لهذا يجب أن يكون هناك عناية كبرى لدراسة هذا السلوك الأخلاقي والعمل المستمر الذي لا ينقطع فعلى الإنسانين وطلاب العلم الحث على دراسة وحسن فهمه ومعرفة أساليب تطبيقه، فدراسة علم فلسفة الأخلاق في الإسلام في هذا العصر هو أحوج ما يكون عن أي عصر مضى لأن استمرار السلوك الأخلاقي في الذي يتمثل في الأفكار والمشاعر له تأثير على كل أفعال الإنسان الذي لا يمكن إصلاحها بالزواجر والأوامر والرقابة الخارجية.

وهكذا يظهر تهافت مقولات مذاهب الكُتاب العرب في عدم قدرتها على وضع نظام أخلاقي للإنسان ولو من باب شرعة حقوف الإنسان، لنقرر إلى أن الإسلام هو منبع الأخلاق ومصدرها لأنه من عند الله، وصانع الشيء أقدر على وضع النظام الامثل لسيره وعمله وصيانته، فالنظام الأخلاقي الصحيح موجود في القرآن الكريم وفي السنة المطهرة ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم خلقه القرآن وبعث ليتم مكارم الأخلاق.

المطلب الثاني: النظرة الحداثية وأوضاع المرأة في الإسلام. يكاد الكُتاب العرب يجمعون على حيف قانون الإرث بالنسبة للمرأة في الإسلام، فبحسب "محمد الشرفي" ان قانون الارث الإسلامي فيه حيف واضح وفيه خلل، وآياته على سبيل البيان فقط، لا الإلزام، وأنها ذات طابع اختياري وأن عهده قد ولى وانقضى، ويجب تجاوزه اليوم وإقرار المساواة[١]، ومن صور التمييز ضد المرأة: عدد "محمد الشرفي"[٢] من صور التمييز ضد المرأة والحيف لصالح الرجل: تعدد الزوجات للرجل بينما لا يسمح للمرأة بمثل ذلك، وإلزام المرأة بالعدة، وإلزام الرجل بالغيرة على زوجته وحق الزوج في

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، الشرفي محمد، الإسلام والحرية، مرجع سابق، ص ١١٦ — ١٢١.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٦٠٦١٦٢٦٣٦٤ — ٦٥.

ضرب زوجته، وإسناد ولاية الأبناء للأب في حالة الطلاق، والحضانة للأم وتوزيع الإرث على أساس للذكر مثل حظ الانثيين ولبس النقاب والحجاب وغيرها. كما أعتبر "محمد الشرفي" أن الأحكام الواردة في القرآن كالزواج والطلاق ونحوها مجرد توجيه ونصيحة عامة، وعلى المشرع وضع القوانين الصالحة لكل مجتمع بما يراه أهله وفق انتخابات ديمقراطية. وأن آية الطلاق في قوله تعالى: وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ... الآية، مجرد توصيات، أملتها الظروف. واعتبر أن تعليق الطلاق بيد الرجل أملته ظروف مجتمع يسيطر عليه الرجال، الواجب تعليق الطلاق بيد القاضي[١]. وهكذا فإن موقف الإسلام من المرأة عنصري، يقول أبو زيد: أن الخطاب الديني حول المرأة طائفي عنصري[٢].

أما "أركون" فقد جعل مراقبة الحياة الجنسية بالعديد من المحظورات والمحرمات التي تقيد المرأة والشباب، والسلطة التي يتمتع بها الأب داخل الأسرة والطاعة العمياء من الابن لأبيه ومن البنت لأخيها ومن المرأة لزوجها ومن الابن الأصغر للابن الأكبر كل ذلك ينتج الانغلاق العقائدي الذي يجب تجاوزه والخروج منه[٣]. أما "عبد المجيد الشرفي"[٤] فقد أكد على أخذ التحولات التي طرأت على العلاقة بين الرجال والنساء بالاعتبار، وهي التي قلصت من البعد الميثي المرتبط بها، ومكنت المرأة لأول مرة في التاريخ من أن تتحكم في جسدها وألا تحمل إلا بإرادتها. وعنده أن عدة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها يغني عنها في عصرنا الوسائل العلمية للتأكد من حمل المرأة من عدمه، عليه فلا ينبغي الركون إلى الوسائل البدائية والتمسك بحرفية النصوص من غير محاولة فهم الغرض منها على ضوء تقدم العلم، وسب "عبد المجيد الشرفي" لم يكن إلا تكريسا لما كان معهودا في الجاهلية، سعيا لزيادة عدد المسلمين[٥].

والواقع أن هؤلاء الكتاب يقومون بعملة خلط مقصود بين الدين والتاريخ، بهدف إدانة الدين من خلال التاريخ وازاحته لصالح الحداثية، فجميع استنتاجاتهم تحكمية إسقاطيه على سياقات القرآن، لأن التعاليم الإسلامية فيما يتصل بعقود الزواج لا تجعل من الشهوة الجنسية عامل جذب لوحده بل هو يشكل مع غيره من العوامل الأخرى السامية سبباً في الجري وراء إبرام عقد الزوجية، وبما أن مقصد العفة والتقوى ليس مقصداً مؤقتاً ينتهي بمدي معين، إنما يراد له الدوام والاستمرار، فإن ارتباط الحياة الزوجية بهذا المقصد الدائم مما يضمن للزوجية نفسها الاستمرار والدوام. وهكذا فإن التعاليم الإسلامية لا تريد للشهوة أن تكون عاملاً حاسماً في الاندفاع نحو الزواج، بل يريد الإسلام لهذه الغريزة أن تكون عامل مع عوامل أخرى من قبيل السعي نحو تحصيل التقوى وحفظ النسل، وإشباع غريزة الأمومة والأبوية من جانب الأب الأم، وعامل إعادة بناء الفرد ... الخ، يقول تعالى: وَاللّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ

---

١ راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ١٢٠ – ١٢١ ١٢٢ ١٢٣.

٢ راجع لتفصيل أكثر، ابو زيد، نصر، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء وبيروت، ط٤، ٢٠٠٧، ص ٢٩.

٣ راجع لتفصيل أكثر، أركون، الأنسنة والإسلام، ص ١٦٢ – ١٦٣.

٤ راجع لتفصيل أكثر، الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص ٨٥.

٥ راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٨٤ – ٨٢ – ١٥٨.

أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللهِ هُمْ يَكْفُرُونَ"{النحل/ ٧٢}.

أما فيما يخص نظام الميراث الإسلامي، فيكاد الكُتاب العرب الاجماع على حيفه، اذ تدور مجمل توجهات الكُتاب العرب من أحكام المعاملات الشرعية على الاستهزاء والتحقير تارة، والدعوة إلى التجاوز تارة أخرى. فقانون الإرث، بحسب "محمد الشرفي" فيه حيف واضح .... وفيه خلل ... وآياته على سبيل البيان فقط، لا الإلزام، وأنها ذات طابع اختياري .... وأن عهده قد ولى وانقضى ...، ويجب تجاوزه اليوم وإقرار المساواة[١]. أما أحكام الإرث عند "صادق جلال العظم" كانت نظرا لواقع اجتماعي واقتصادي كانت تعيشه الجزيرة العربية، كانت فيه المرأة لا أهلية لها بالمرة، فشكل الإسلام قفزة نوعية من هذا الوضع إلى الوضع الجديد[٢]، وبالتالي ففي عصرنا يجب تسوية ميراثها بميراث الرجل لتغير الظروف والأحوال، وخاصة مع وجود الحضارة الغربية المهيمنة والمسيطرة والتي تريد ذلك.

ولا يخرج تحليل "الجابري" عن كون نظام الإرث كان استجابة لظروف معينة تم تجاوزها اليوم. فدلالة قوله تعالى يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ ... {النساء /١١}، شرع لأسباب قبلية محضة لم يعد لها وجود في عصرنا [٣]، ولكي يخلص إلى هذه النتيجة وضع عدة مسلمات في نظره لا حقيقة لأكثرها. فزعم أن المجتمع في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان مجتمعاً قبلياً ذا ملكية مشاعة، فالقبيلة هي التي تملك وليس الفرد. وثانيا: العلاقة بين القبائل هي علاقة نزاع حول المراعي ووسائل العيش. وهذه مغالطة ثانية، لها جذور في نظرية الصراع الطبقي الماركسية. وثالثا: المصاهرة لدى القبائل العربية تقوم على تحريم الزواج بالمحارم وتفضيل الأباعد على الأقارب.

ثم زاد قائلا: والزواج من القبائل البعيدة مطلوب في إطار التحالفات التي يفرضها المجتمع القبلي: إن الحفاظ على العلاقات السلمية وتنميتها بين القبائل يقتضي نوعا من "تبادل النساء"، بعبارة "كلود ليفي ستراوس" الشيء الذي يعني تزويج البنت خارج قبيلتها. غير أن تزويج البنت لشخص من قبيلة غير قبيلتها كثيرا ما يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حال وفاة أبيها. ذلك لأنه إذا كان لها أن تأخذ نصيبا مما ترك فإن هذا النصيب سواء أكان ماشية أو مجرد الحق في المرعى المشترك سيؤول إلى زوجها، أي: إلى قبيلته. وهذا شيء غير مقبول وكثيرا ما يؤدي إلى خصومات وحروب تهدد المجتمع القبلي بالفناء. أما الولد الذكر فمفهوم أن ما يرثه من أبيه يبقى في قبيلته كما كان من قبل فكأنها هي التي ورثته.

ومن هنا كان المجتمع العربي في الجاهلية لا يعطي للبنت نفس الحق الذي للولد في الميراث وكانت هناك قبائل تحرم البنت من الإرث تماماً اتقاء المشاكل التي ذكرنا. وإذا أضفنا إلى ما تقدم محدودية المال المتداول في المجتمع العربي

---

[١] راجع لتفصيل أكثر، الشرفي، المرجع السابق، ص ص ١١٦ ١١٧ ١٢٠ ١٢١.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، العظم، صادق العظم، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص ١١٣.

[٣] راجع لتفصيل أكثر، الجابري، محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دارسات الوحدة العربية، ط٤، ٢٠١١م. ص ١٥ – ٤٧.

القبلي في الجاهلية سهل علينا إدراك كيف أن توريث البنت قد يؤدي إلى الإخلال بالتوازن على المستوى الاقتصادي خصوصا مع تعدد الزوجات[1]، ثم استمر في كلامه مبينا أن حرمان البنت من الإرث كان تدبيرا يفرضه المحيط الاجتماعي، فلما جاء الإسلام بالدولة أقر نوعا من الحل الوسط يتناسب مع المرحلة الجديدة. فبدلا من حرمانها من الإرث منحها النصف. يعني نصف ظلم بدل ظلم كامل، لا يستحي هو وأشياعه من تسطير هذا، إذا كان هذا خافيا على النبي كمخلوق فأين الخالق؟، هل يا ترى يشرع الله الظلم؟.

والحقيقة إن من مقاصد الزوجية لا ترتبط بالمقاصد القريبة المتمثلة في الدعوة للحصول على المودة والرحمة ونجاب الولد ... الخ فحسب، بل إن للزوجية مقصداً اقتصادياً متعلق بإعادة توزيع الثروة الاجتماعية العامة في الأمة، وهو الأمر الذي يظهر في دعاء الأنبياء، في تحقيق مقاصد العدالة والوراثة في الأرض، يقول تعالى: وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا * يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَل لَّهُ مِن قَبْلُ سَمِيًّا * قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا * قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا{مريم/٥- ٩}. أي أنه دعاء لإرث الملكية والنبوة وإرث المناهج وإرث القيم.

ودلالة ذلك أن التعاليم الإسلامية توزع أنصبته الميراث توزيعاً واسعاً، فهو لا يفعل كالقانون الإنكليزي "الحداثي" حيث يحصر الثروة في الكبير من الأولاد، ويحرم ما عداه، كما لا يفعل فعل القوانين الأخرى التي تجيز الوصية لكائن من كان بجميع المال، سواء أكان وارثاً أم غير وارث، حيواناً كان أم إنسان ويتركه لمن يناله بالصدفة. إنما يتصرف تصرف حكيم، فيعطي للقرابات وللأباعد أنصبة متفاوتة، ولا يسمح لصاحب الثروة أن يتصرف فيها كما يشاء إلا في حدود ثلث ثروته. وقد نص على الغاية من ذلك في المفهوم القرآني، يقول تعالى: إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ{البقرة ١٨٠}. محافظة منه على مقصد العدالة الاجتماعية في الأمة، ولأنه مقرر لديه، أن حصر الثروة في يد فرد "وارث أو موصى له" يؤدي حتماً إلى إقامة دولة من الظلم والطغيان، يقول تعالى: كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى{العلق/ ٦-٧}.

إلا أنه من المسائل ما يثير شبهة في عدالة المقاصد الإسلامية في مسألة توزيع الميراث بالتركيز على أن المرأة ترث نصف الرجل، وهي شبهة كما يظهر ناجمة عن سوء فهم لحقيقة موقف ومقاصد التعاليم الإسلامية لأمور وأنصبة الميراث في الإسلام، حيث ركّز خُصوم الإسلام على هذه المسألة ولم يدركوا أن الحكم فيها ليس عاماً في ميراث المرأة في كل الأحوال، فهناك حالات تتساوى فيها المرأة مع الرجل في الميراث، وذلك في حالتي ميراث الأم والأب للابن الذي يرثه ولد، حيث يتساويان في الميراث، وميراث الأخ والأخت لأم من زواج ثان، إذا لم يكن لهذا الأخ وراث ذكر

[1] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص ٥٤.

أو ذرية لهم حق الميراث، فهاتان المسألتان توضحان المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في الميراث، وهو ما يتلاءم مع مقاصد التعاليم الإسلامية، فميراث المرأة يجب أن يفهم بالمقارنة مع الأوضاع التي كانت تعيشها المرأة في التصورات الحداثية الأخرى قبل الإسلام وبعده فهي لا ترث ونصت التعاليم الإسلامية على حقها فيه، يقول تعالى: لِّلرِّجَالِ نَصيِبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا{النساء/ ٧}.

ومع ذلك فإنه من الشائع جداً عند غير المسلمين، بل وعند كثير من المسلمين أن الرجل يأخذ ضعف المرأة في الميراث على الإطلاق، وهذا غير صحيح إذ لا يجب أن نقول كلمة الرجل بصورة عامة ضعف المرأة دوماً، فالابن في هذا التقسيم مُكلَّف شرعاً وقانوناً بالإنفاق على أخته من أكل وشرب ومسكن ورعاية صحية ونفسية ... الخ ويُزوِّجها أيضاً من جهة العرف، أي فأخته تشاركه أيضاً في الثروة التي قسمها الله له في انصبه الميراث، هذا بالإضافة إلى أنه مُكلَّف بالإنفاق على نفسه وأسرته من زوجة وأولاد، وإذا كان في الأسرة الكبيرة أحد من المعسرين فهو مكلف أيضاً بالإنفاق عليه سواء كانت أم أو عم أو جد أو خال، مع تعديل التقسيم في الحالات المختلفة[١]".

بعبارة أخرى، أن فكرة توريث المرأة على النصف من الرجل ليس موقفًا عاماً ولا قاعدة كلية مطّردة في نظام التوريث الإسلامي، فالتعاليم الإسلامية لم تقل: يوصيكم الله للذكر مثل حظ الأنثيين.. إنما قال: يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ.. {النساء/ ١١}. أي إن هذا التمييز ليس قاعدة مطردة في كل حالات الميراث، وإنما هو في حالات خاصة، بل ومحدودة من بين حالات الميراث، وبذلك فإن كثيرين من الذين يثيرون الشبهات حول أهلية المرأة في الإسلام، متخذين من تمايز الأخ عن أخته أو الأب عن زوجته في الميراث سبيلاً إلى ذلك لا يفقهون قانون التوريث في التعاليم الإسلامية. إذ إن استقراء حالات ومسائل الميراث، كما جاءت في علم الفرائض "المواريث"، يكشف عن حقيقة قد تذهل الكثيرين عن أفكارهم المسبقة والمغلوطة في هذه المسألة فهذا الاستقراء لحالات ومسائل الميراث

وهكذا فإن الفقه الحقيقي لمقاصد الإسلام في الميراث تكشف عن أن التمايز في أنصبة الوارثين والوارثات لا يرجع إلى معيار الذكورة أو الأنوثة وإنما تحكمه ثلاثة معايير: أولها: درجة القرابة بين الوارث ذكرًا كان أو أنثى وبين المورِّث المتوفَّ فكلما اقتربت الصلة زاد النصيب في الميراث، وكلما ابتعدت الصلة قل النصيب في الميراث دونما اعتبار لجنس الوارثين، فابنة المتوفى تأخذ مثلاً أكثر من أبى المتوفى أو أمه، فهي تأخذ بمفردها نصف التركة إذا كان الوارث الابنة والأب والأم فقط، كما ظهر.

وثانيها: موقع الجيل الوارث من التتابع الزمني للأجيال، فالأجيال التي تستقبل الحياة، وتستعد لتحمل أعبائها، عادة يكون نصيبها في الميراث أكبر من نصيب الأجيال التي تستدبر الحياة، وتتخفف من أعبائها، بل وتصبح أعباؤها

[١] راجع لتفصيل أكثر، الرشيدي، أحمد الرشيدي وعدنان السيد، حقوق الإنسان في الوطن العربي، ص، ٧٤٧٦.

مفروضة على غيرها، وذلك بصرف النظر عن الذكورة والأنوثة للوارثين والوارثات، فبنت المتوفى ترث أكثر من أمه وكلتاهما أنثى، وترث البنت أكثر من الأب، حتى لو كانت رضيعة لم تدرك شكل أبيها.. وحتى لو كان الأب هو مصدر الثروة التي للابن، والتي تنفرد البنت بنصفها، وكذلك يرث الابن أكثر من الأب وكلاهما من الذكور، وفى هذا المعيار من معايير فلسفة الميراث في التعاليم الإسلامية، وهي معايير لا علاقة لها بالذكورة والأنوثة على الإطلاق.

وثالثها: العبء المالي الذي توجب التعاليم الإسلامية على الوارث تحمله والقيام به حيال الآخرين، وهذا هو المعيار الوحيد الذي يثمر تفاوتاً بين الذكر والأنثى، لكنه تفاوت لا يفضي إلى أي ظلم للأنثى أو انتقاص من إنصافها بل ربما كان العكس هو الصحيح. ففي حالة ما إذا اتفق وتساوى الوارثون في درجة القرابة، واتفقوا وتساووا في موقع الجيل الوارث من تتابع الأجيال، مثل أولاد المتوفَّى، ذكوراً وإناثاً يكون تفاوت العبء المالي هو السبب في التفاوت في أنصبة الميراث، ولذلك، لم تعمم التعاليم الإسلامية هذا التفاوت بين الذكر والأنثى في عموم الوارثين، وإنما حصره في هذه الحالة بالذات، فقالت الآية القرآنية: يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ ... الآية، ولم تقل: يوصيكم الله في عموم الوارثين..

والحكمة في هذا التفاوت، في هذه الحالة بالذات، هي أن الذكر هنا مكلف بإعالة أنثى "هي زوجه" مع أولادهما.. بينما الأنثى الوارثة أخت الذكر فإعالتها مع أولادها، فريضة على الذكر المقترن بها.. فهي مع هذا النقص في ميراثها بالنسبة لأخيها، الذي ورث ضعف ميراثها، أكثر حظًّا وامتيازاً منه في الميراث فميراثها. مع إعفائها من الإنفاق الواجب، هو ذمة مالية خالصة ومدخرة، ولتأمين حياتها ضد المخاطر والتقلبات.. وتلك حكمة إلهية قد تخفى على الكثيرين والمعنى أنه قد حفظ الإسلام حق المرأة على أساس من العدل والإنصاف والموازنة، فنظر إلى واجبات المرأة والتزامات الرجل، وقارن بينهما ثم بين نصيب كل واحدٍ من العدل أن يأخذ الابن "الرجل" ضعف الابنة "المرأة" للأسباب التالية: إن الرجل عليه أعباء مالية ليست على المرأة مطلقًا فهو يدفع المهر، يقول تعالى: وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً، {النساء/ ٤}. والنحلة الفريضة مسماة يمنحها الرجل المرأة عن طيب نفس كما يمنح المنحة ويعطي النحلة طيبة بها نفسه، والمهر حق خالص للزوجة وحدها لا يشاركها فيه أحد فتتصرف فيه كما تتصرف في أموالها الأخرى كما تشاء متى كانت بالغة عاقلة رشيدة.

كما أن الرجل مكلف بالنفقة على زوجته وأولاده، لأن الإسلام أوجب على المرأة أن لا تنفق على الرجل ولا على البيت حتى ولو كانت غنية إلا أن تتطوع بمالها عن طيب نفس، يقول الله تعالى: لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا...{الطلاق/ ٧}. وقوله: ... وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ... الآية، بينما القانون الوضعي، الذي يعطي الأخت مثل أخيها في الميراث، يوجب عليها أن تتكلف بمعيشتها بعيداً عنه، وهو غير ملزم بها إن افتقرت أو مرضت أو حتى ماتت.

وهكذا فإن للأنثى أكثر من الذكر في التعاليم الإسلامية للميراث لأنه تجري رعاية المرأة في الإسلام من المهد إلى اللحد. وبيت أبيها حق لها صغيرة وكبيرة سواء بقيت أو ذهبت وحتى آخر العمر، وإذا تزوجت فتجري رعايتها وحمايتها حتى آخر عمرها، ومال الزوجة في الإسلام مال ممتاز لا حق للزوج أو الأب فيه، إلا إذا شاءت، كما لا حق للولد فيه إلا إذا شاءت. وبيت زوجها لها وبيتها ليس لزوجها إلا إذا شاءت، هذا فضلاً عن مسؤولية الرجل في الإنفاق وانتفاء هذه المسؤولية عن الزوجة شرعاً، إلا إذا أرادت، وإذا قمنا بعملية حساب تقديرية بسيطة في النهاية وجدنا أن ما يتبقى للأنثى في الإسلام أكثر من الذكر، لأنها لا تنفق شيئاً طوال حياتها، هذا فضلاً عن أن ما لها يتمتع بالحماية الشرعية برتبة امتياز.

المطلب الثالث: الخطاب الحداثي من إسلام السياسة الى الحداثة السياسية. عندما عاد "طه حسين" عميد الحداثيين العرب بعد رحلة دراسية في فرنسا عاد وقد تبلور عنده توجه حداثي سوف يدافع عنه ويخاصم لأجله طويلا وهو توجه ثقافي تربوي في الأساس وهدفه اخراج مصر وأي بلد إسلامي آخر من حالة القرون الوسطى إلى حضارة العصر الحديث. فهو توجه تربوي في الأساس له هدف مزدوج فعلى المستوى العام فإن التوجه يرمي إلى اقرار تربية مدنية حديثة من جهة وإلى خلق نخبة من قادة المجتمع المعاصر المنشود من جهة أخرى ويمكن تلخيص هذا التوجه في الأفكار الأساسية الآتية[1]:

تعميم التعليم ومجانيته وهو مبدأ أساسي للديمقراطية عنده، وتوحيد المدرسة الوطنية بإلغاء الفوارق التكوينية بين أنواع التعليم الديني، الرسمي، الأجنبي، الخاص والهدف من ذلك خلق عقلية مصرية منسجمة وملائمة للعصر، وتتكفل الدولة بالتعليم وذلك بتأسيس المدرسة الوطنية الموحدة وتوجيه التعليم غير الرسمي حتى يتماشى مع أهداف التربية الوطنية، على أن تظل الجامعة محافظة على استقلاليتها عن الدولة وهو الاستقلال الذي يضمن حرية البحث العلمي.

لأن العقل عنده ظهر بمظهرين مختلفين أحدهما في الشرق وهو الآن يلقي السلاح ويسلم للمظهر اليوناني. فعند "طه حسين" إذا أن هذا الذي أبدعه اليونان في العلم والفن والأدب والسياسة والديمقراطية هو أصل الحضارة الحديثة التي أصبحت الآن عالمية تفرض نفسها كنموذج ينبغي أن يحتذى به وما عدا هذا الطريق – حسب تعبيره – فهو إضاعة للوقت[1] على هذا فالطريق إذن وحيد وهو الدخول إلى الحضارة الغربية من الأبواب أي من الأصول بدلا من الاقتداء السطحي فيجب معرفة هذه الحضارة من أصولها حتى تكون المشاركة فيها منتجة وعلى النخبة المستنيرة يقع العبء وتقع المسئولية.

وفي هذه الفترة أيضاً نشر "طه حسين" كتابه قادة الفكر، الذين هم في الأساس ليسوا إلا قادة وفلاسفة اليونان باعتبارهم يؤرخون لتاريخ الفكر الإنساني وضروب وألوان التطور والرقي الذي ناله حتى انتهى إلى ما هو عليه الآن

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، اومليل، على اومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية: دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٥م، ص١٢٦.

[1] راجع لتفصيل أكثر، حسين، طه حسين، رحلة الصين، دار القلم للملايين، بيروت، ط١، ص ١١٤.

وهي الفترة التي عكف فيها على ترجمة ألوان الآداب والمسرح اليوناني والتعريف بهما بل ذهب إلى أبعد من ذلك عندما خاصم في ضرورة تعليم اليونانية ليس في الجامعة فحسب بل وفي المدرسة الثانوية أيضاً – أي نخبة – أن تستوعب أصول تلك الحضارة أي التراث اليوناني وبذلك تتحقق النهضة[1].

كما يدور "طه حسين" حول ما يسميه مشكلة اللغة العربية والمشكلة تأتي في نظرة مما يضيفه إليها رجال الدين من قداسة باعتبارها لغة دينية، وهو يريد أن يعتبرها لغة وطنية اولاً وقبل كل شيء. فهي في رايه ملك لنا نتصرف فيها كيف نشاء ولا حق لرجال الدين في قداسة باعتبارها لغة دينية، وهو يريد أن يعتبرها لغة لرجال الدين في ان يفرضوا وصايتهم عليها. وهذا فيما يبدو سبب آخر يضاف الى الاسباب السابقة التي تدفع "طه حسين" الى مهاجمة الأزهر، والمطالبة بعزلة عن الوصاية على اللغة العربية.

ويمضي "طه حسين" في سائر كتابة على اعتبار صلات مصر بالغرب أوثق من صلاتها بالشرق حتى أنه يجوز على التاريخ في بعض الأحيان كي يقيم به مذهبة الذي يزعمه وذلك في مثل تصويره العرب بأنهم غزاة دخلاء لا يطمئن إليهم المصريون في الوقت الذي يصورهم فيه مطمئنين الى الفتح اليوناني لا ينكرون ولا يتمردون عليه. ولذلك نجده وفي مطلع قدومه إلى مصر في عام ١٩٢١م تجربة كتاب أرسطو" نظام الأثينيين " وهو الترجمة ذات الدلالات الخاصة في التوجه الحداثي الطاهوي لا سيما والظرفية التي كانت تجتازها مصر آنذاك وهي الدلالات الآتية[2]:

الدلالة الأولى: ان في كون الكتاب تعريفا بنظام اليونان السياسي فليس ذلك بجديد يضيفه "طه حسين" إلى المكتبة والفكر العربي المصري بل لأن هذا المخطوط وهو الذي تم العثور عليه في مصر له حجية كبرى في توجه "طه حسين" إذ فيه تأكيد على أن صلات مصر الثقافية قديمة وضاربة في القدم. وعليه فإذا اتجهت مصر للتعرف مرة أخرى على أصول الثقافة اليونانية عبر ترجمة نظام الأثينيين إنما ذلك في الحقيقة إلا تأكيد على صلاتها بماضيها وانتمائها الحقيقي كجزء من عالم المتوسط مهد الحضارة. وخلاصة الأمر هو الدعوة إلى رد أمور مصر إلى نصابها اليوناني وبالتالي القفز إلى ما قبل الثقافة الإسلامية الحديثة نسبيا والوافدة على مصر فليس هناك إذن بدعة في الأمر إذا رجعت مصر إلى أصول الحضارة الغربية اليونانية ففي ذلك رجوع إلى ماضيها وتاريخها القديم.

الدلالة الثانية: اقبال مصر على فترة حريات مقبلة فالإدارة الإنجليزية تسمح بهامش من الحرية أمام النخب السياسية والثقافية المصرية لا سيما تلك النخب التي ترى مستقبل الاصلاح السياسي في مصر ليبراليا غربيا وفي ذلك فرصة لحياة دستورية وطنية مستقلة وهي مطلب هؤلاء ومحور عملهم السياسي في هذا السياق ترجم "طه حسين" كتاب أرسطو عن نظام الأثينيين يقول: أليس حريا بالمصريين وهم مقبلون على حياة سياسية ديمقراطية ان يتعرفوا على أصول

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، حسين، طه حسين قادة الفكر، المجموعة الكاملة، الشركة العالمية للكتاب، ط١، ١٩٨٢م.

[2] راجع لتفصيل أكثر، على أومليل، الإصلاحية العربية، مرجع سابق، ص ١٢٤.

الديمقراطية والسياسة، وما دامت الديمقراطية لأول مرة في تاريخ الإنسان[1]، وبذلك تقرير "طه حسين" ان سبيل الحضارة الغربية هو السبيل الذي لا بد من سلوكه والمضي فيه، لا لأن تاريخنا يؤيد هذا المذهب في زعمه، ولا لأن مصلحتنا تقتضي ذلك على ما يدعي، ولكن لأن التزامنا الدولية في المعاهدة التي تسميها معاهده الاستقلال من المشاكل التي تتطلب حلاً.

ويبدو أن إلحاح "طه حسين" على اصلاح التعليم إنما يرجع إلى ارتباط التعليم الوطني مع الإجابة على السؤال المتداول بين الكتاب المعاصرين. ومفاده هو من منشأ تخلف الشرق عن الغرب؟ والإجابة عندهم كما ظهر سابقاً ترجع إلى طبيعة النظام السياسي ذي الطبيعة الاستبدادية لا الطبيعة الحرة[1][2]. فهنا محور الشكل ومنطق الحل أن أريد له فالمطلوب دائماً تحول النظام الاستبدادي إلى نظام مقيد بالدستور ولكن ما الذي يمنع ذلك؟ فليس فقط عدم رغبة السلطان المطلق القائم في مشاركته الأمر هو السبب الوحيد وإنما هناك سبب أخر يرجع إلى الناس أنفسهم وهم الذين لم يتهيؤوا بعد للانتقال من مستوى الرعية إلى درجة المواطنة.

ولذلك فلابد من رفع مستوى الرعية إلى درجة المواطنة. ولذلك فلا بد من تربية معينة وهي التي لا تتم إلا بعد اصلاح نظام التعليم. من هنا نفهم لماذا ظلت مسألة التربية والتعليم جوهرية لدى هؤلاء وأساسية إلا أنها تحل عن طريق التربية. فمصر عند "طه حسين" لا يمكن أن تنتقل بالفعل إلى العصور الحديثة إلا إذا كانت دولة ديمقراطية تماماً كما تفهم الديمقراطية الحديثة وسبيل ذلك التربية والتعليم. وعلى هذا فإن تطبيق مبدأ مجانية التعليم في حد ذاته تطبيق للديمقراطية وبذلك يمكن الولوج إلى عمق وقلب النظام الاستبدادي المطلق وحله وتقويضه واحلال مؤسسات دستورية محله وهكذا يكون مستقبل الثقافة في مصر وفي أي بلد شرقي آخر.

وهو المستقبل الذي يجب أن يؤسس على ذات الاسس التي قامت عليها الحضارة الغربية. ولكن ما هي الأسس التي تأسست عليها الحضارة الغربية؟ وهل هي شيء آخر غير الثقافة اليونانية؟. لأن "طه حسين" يرى أن الأصول المنشئة للغرب الحديث قد وضعها اليونان فيما هو أشبه بالمعجزة فاليونان " خلقوا خلقاً سوف يكون أس الحضارة الحديثة — المجتمع المدني — وهم يفعلون ذلك ولم يكونوا مدنين بأي شيء لأمم الشرق القديم. فهو يعتقد أنه لم يكن للشرق في تكوين الفلسفة اليونانية والعقل اليوناني والسياسة اليونانية شيء يذكر.. إنما كان تأثير الشرق على اليونان تأثيراً عمليا ماديا ليس غير. [1] فقد ابتكر اليونان العلم كمباحث قائمة على منهج عقلاني وكنظام من المعارف المجردة وغير المختلطة بالخرافة. ولكن على الأخص ابتكروا العلم كنظرية وقبلهم كان العلم مختلطا بالصنائع لم يتجرد ولم يبلغ مبلغ النظرية. وابتكر اليونانيون السياسة ففصلوها عن الغيب بأن جعلوا مصدر السلطة هو الجماعة البشرية المعينة وليس

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، حسين، طه حسين، نظام الأثينيين، المجموعة الكاملة، الشركة العالمية للكتاب، ط١، ١٩٨٢م. م ٨، ص ٢٨١.

[1] راجع لتفصيل أكثر، حسين، طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مرجع سابق، نفس الصفحة.

[2] راجع لتفصيل أكثر، اومليل، على اومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية: دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٥م، ص ١٢٦.

[1] راجع لتفصيل أكثر، حسين، طه حسين، قادة الفكر المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني، المجموعة ٨، ص ١٩٢.

المصدر الديني المتعالي الملك، الاله، الملك المستخلف من الله الملك المستمد سلطانه من الحق الإلهي. فقد وضعوا علم السياسة بل عرفوا فعلياً نظماً سياسية متنوعة في حين إن الشرق لم يعرف سوى نظام الحكم الفردي أو الاستبدادي كما راجت هذه الكلمة عند الكُتاب العرب المحدثين ومحوروا عليها نقدهم للوضع السياسي في بلادهم. [٢]

اما في كتاب "طه حسين" عن الفتنة الكبرى، الذي يبدوا استكمالا لمحاولة افراغ الإسلام من كل محتوى سياسي متصل بالحكم وأصوله، وهو مكون من جزئيين: الاول يتحدث عن عثمان رض الله تعالى عنه والثاني يتحدث عن علي وبنيه رض الله عنهم ينتهي فيه إلى أن الخلافة الإسلامية كما فهمها أبوبكر وعمر، إنما كانت تجربة جريئة توشك أن تكون مغامرة، ولكنها لم تنته الى غايتها ولم يكن ممكناً ان تنتهي الى غايتها، لأنها أجريت من غير العصر كان يمكن أن تجري فيه، سبق بها هذا العصر سبقاً عظيماً. [١] ويكرر طعنه في الخلافة الإسلامية يقول[٢]: فمات أبو بكر رحمه الله ولم يكد يبدأ التجربة، وقتل عمر رحمه الله وقد خطا بالتجربة خطوات واسعة ولكنه لم يرض عنها أولا فقد روى عنه إنه كان يقول آخر خلافته: لو استقبلت من أمري ما استدبرت، لأخذت من الاغنياء فضول أموالهم فرددتها على الفقراء [٣].

فقد رأى عمر إذن إنه لم يبلغ من تحقيق العدل الاجتماعي ما كان يريد، فكيف ولم يعرف المسلمون ولا غير المسلمين أميراً حاول العدل ما حاول عمر، وحقق منه ما حقق عمر – ولم يرض الناس تجربة عمر في أيامه ثانياً – فقد كانوا يهابونه ويعطيه أكثرهم خوفا ورهباً، وكان أشد الناس حباً لعمر، يبتغون إلية الوسيلة ليرفق بنفسه وبهم وبعامة الناس، فلا يبلغون منه شيئاً لآنه يؤثر العدل على كل شيء ثم لو يرض المغلوبون عن هذه التجربة آخر الأمر. وبالحصلة ينتهي "طه حسين" الى افتقار نظام الحكم في الإسلام، إلى النظام المكتوب أو الدستور في الحكومة الإسلامية مما اودي بهم الى الاختلاف في الاجتهاد والتصرف. أما نجاح عمر في تنظيماته فيعود الى عبقرتيه الفردية. متناسيا ان القرآن هو في الأساس مصدر الاحكام والتشريعات في الحكم والسياسة.

كانت هذه وباختصار معالم التوجهات الطاهوية المستقبلية في ضرورة نقل القيم والمعاني التحديثية وتطبيقها في العالم الإسلامي وبالتالي تبقى إمكانية الدخول إلى الحضارة الحديثة ممكناً في العالم الإسلامي وإلا فإن توجهاً واجتهاداً أخر ما هو إلا اضاعة للوقت. وبذلك يتناسى "طه حسين" عمدا اثر الإسلام على نهضة أوروبا التي دليلها تلك الحركات والدعوات الإصلاحية الدينية التي تأثرت بالإسلام، وقدوم أعداد كبيرة من أولئك الإصلاحيين إلى الأندلس للدراسة في المدارس وحلقات العلم هناك، ومنهم عدد من الرهبان الذين أصبح احدهم بابا الكنيسة الكاثوليكية، وهو"سلفستر الثاني" في سنة ٩٩٩م، كما يكون الاستدلال بكثرة الترجمات للقرآن الكريم وكتب العلماء والفلاسفة

---

[٢] راجع لتفصيل أكثر، اومليل، علي اومليل، الاصلاحية العربي، مرجع سابق، ص ١٢٧ وما بعدها.

[١] راجع لتفصيل أكثر، طه حسين، الفتنة الكبرى، مرجع سابق، ص ٥.

[٢] راجع لتفصيل أكثر، المرجع السابق، ص٨

[٣] راجع لتفصيل أكثر، التوبة، غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص٤٤.

المسلمين من أمثال: الكندي وابن سينا والغزالي وابن رشد والحسن بن الهيثم وغيرهم كثير، وقيام اتصال وثيق بين المسلمين والأوروبيين في أثناء حروب الفرنجة "الحروب الصليبية"، ومن خلال السفراء والأسرى بين الجانبين، وكان منهم علماء وفلاسفة تدور بينهم جميعاً محاورات دينية يعرض المسلمون من خلالها الإسلام. ولكن هذا ونحوه كثير مما هو معترف به من قبل الأوربيين أنفسهم فإنه لا يهم مقلد الحداثة طالما أنه وعد أسياده الأوربيين على السير في طريقهم ولوانهم دخلوا حجر ضب خرب لدخله ورائهم.

ولا يختلف المستقبل السياسي في العالم العربي والإسلامي عند "الشرفي" عنه عند "طه حسين"، اذ ينظر "الشرفي" إلى المعارك التي خاضها المسلمون الأوائل كضرورة تاريخية اقتضتها رغبة محمد وأصحابه في توطيد أركان ملكهم شأنهم في ذلك شأن سائر الإمبراطوريات القديمة[١]، وهو يلتمس لهم في ذلك العذر، فقد كانت هذه ضرورة في سبيل إرهاب خصومهم من أصحاب الديانات الأخرى كاليهود والنصارى. لذلك نجد "الشرفي" يخصص فصلا في كتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، يسميه "مأسسة الدين" يتناول فيه الإسلام كحركة تاريخية خضعت لشروط عصرها ومتناقضاته، وفقدت في سبيل التكيف مع تلك الشروط بعضا من مبادئها، وقد تم الفقدان من خلال تغليب تأويل واحد أعتمده مؤسسو الدين متمثلين في الجيل الأول عندما رأوه أكثر مناسبة لظروف عصرهم، وإذا كانت هذه الشروط: "الذهنية، والزمان، والمكان، والاجتماع، والاقتصاد، والسياسة" قد تغيرت فيجب من ثم أن يتغير التأويل بالتبعية، أو على الأقل إدخال بعض التعديلات الضرورية لكى يمكن لهذا المسلم أن يتصالح مع الحداثة.

أما إذا ما تمحصنا التأويل الذي يرتضيه "الشرفي" ويراه أكثر ملاءمة للواقع فسنجده دينا يوازي تماماً فكرة الغرب العلماني عن مفهوم الأديان، فمن الواضح أن "الشرفي" يريد أن تنسلخ الأمة بأسرها من هذا الدين، يقول الشرفي: "إن الإسلام لم يشذ عن سائر الأديان والمعتقدات، من حيث خضوع الرسالة التي أنبنى عليها لمقتضيات التنظيم والمأسسة، فالمبادئ التي جاء بها الإسلام لا يمكن أن تتجسد في التاريخ دون أن تمر بهذه المقتضيات، والمأسسة إنما هي الانتقال من النظرية إلى التطبيق، وفي هذا الانتقال لابد أن تفتقد هذه المبادئ لنصيب قل أو كثر من طاقتها، ومن اكتساب خصوصيات يمليها الواقع بكل تشعباته وتناقضاته". فـ"الشرفي" يحاول التنظير للعلمانية الغربية في بلاد الإسلام، مستفيدا من التجربة الغربية في الانتقال من النظام الكهنوتي الغربي إبان العصور الوسطى المسيحية إلى عصر الأنوار، ولكن العقبة التي تقف في وجه هؤلاء وتُذهب جهودهم هباء هي وجود نص واحد رصين لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، يمكن للمسلمين أن يتفقوا عليه كلما اختلفوا، وهو "القرآن الكريم"، لذلك ينطلق هؤلاء الحداثيون في الغالب من محاولة زحزحة اليقين الملازم لإيمان المسلمين بمصداقية هذا النص، و"الشرفي" نفسه يصرح بأن جوهر الاختلاف بين الإسلام وبين الديانات الأخرى هو وجود نص واحد للمسلمين يقع عليه اتفاق تام.

[١] راجع لتفصيل أكثر، بلال مؤمن، مدارك، اسلام اونلاين، مرجع سابق ص ٤.

وإذا كان افتقار الغرب المسيحي لمثل هذا النص الواحد وإنما كانت هناك أناجيل متعددة تختلف فيما بينها لحد التعارض حول المسائل العقائدية الكبرى كألوهية المسيح، وقضية الصلب هوما سهل مهمة فلاسفة التنوير الغربيين والمبشرين بالعلمانية، فإن وجود القرآن هوما يجعل مهمة نظرائهم العلمانيين في بلاد الإسلام أمرا بالغ الصعوبة، ولعل المعضلة الكبرى التي يواجهها العقلانيون العرب أو التنويريون هو أنهم آمنوا بمراحل تطور الحضارة الغربية من العصور الوسطى المظلمة إلى الحضارة التي ينعم في ظلالها الغرب الآن كضرورة، أوهي من قبيل الحتمية التاريخية، فلابد لأي أمة أن تمر بالمراحل نفسها لكي تصل إلى ما وصلوا إليه.

والملاحظ أن تحليل "طه حسين" و"عبد المجيد الشرفي" هو ذات التحليل الذي نجده عند مقلد حداثي آخر أكثر تطرفاً وانغلاقاً يرى أن الدين علاقة فردية خاصة لا علاقة لها بشؤون الناس الدنيوية العامة شأنه في ذلك شأن بقية الديانات الأخرى، لاسيما الديانة المسيحية وفقاً للتصور الحداثي. هو الأزهري "على عبد الرزاق"[١]، الذي جاءت افتراءاته متأثراً بالفلسفة الحداثية منتهياً إلى بضرورة القول، بفصل الدين عن السياسة، باعتبار أن الرسالة الإسلامية رسالة للناس كافة لا لجماعة بعينها أو جنسية بلونها، أما الدولة فإنها تقوم على وحدة الاجتماع ووحدة الوطن، وقد تمثل الإسلام في دولة قامت على أخوة الإسلام ووسعت وطناً واحداً يمتد إليه سلطان الإمام المركزي وولاية الدولة، ولكن الرسالة الإسلامية بالمقابل تتجاوز نطاق الدولة المركزية فتسع بلاداً وأقواماً لا تصل إليها ولاية الدولة المركزية الإسلامي.

هذا من جانب، ومن جانب آخر، فعندهم إن أخوة الإسلام قد جمعت بين المسلمين وساوت بينهم، فالمؤمنون بعضهم أولياء بعض لأن الأخوة الإسلامية رباط عام يجمع بين المسلمين كافة في أركان الأرض، أما الوحدة السياسية فرباط وطني وشعور الأفراد بالانتماء لتراب واحد ووطن ينتسبون إليه، أما وطن الإسلام فهو الدنيا بحالها، والرسول محمد صلى الله عليه وسلم، ما أرسل لأمة بعينها، وإنما هو رسول إلى الناس كافة مهما اختلفت أوطانهم وتعددت دولهم، على هذا عندهم إن الإسلام لم يناد بإقامة دولة واحدة، وإنما نادي بالتعارف بينهم جميعاً لأن الإسلام دين العالمين.

والسياسة على نحوهم لم تكن غرضاً من أغراض الإسلام ولم يجعلها النبي صلى الله عليه وسلم مقصداً من مقاصده، وكل ما عمل له هو نشر الدين وتأمينه وضمان حرية الدعوة له، وإنما كان قيام السياسة نتيجة حتمية لقيام اجتماع جديد لابد وأن يخضع لنظام سياسي ثابت وولاية تدير شؤونه على نسق واحد، وعلى هذا فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأت ليقيم ملكاً وينشئ دولة، فما كان إلا نبياً رسولاً إلى الناس كافة بدعوة كانت ختامه رسالات السماء، وأن حملته ظروف البيئة التي أقام فيها دعوته على مواجهة المتألبين عليها في اجتماع لم تكن الغلبة فيه إلا للقوة

[١] راجع لتفصيل أكثر، هذه الرؤية عند علي عبد الرزاق، في كتابه الإسلام وأصول الحكم ط٣، مطبعة مصر، ١٩٣٥.

وامتشاق الحسام، دفاعاً عنها حين أصبح له من القوة ما يواجه به المتألبين عليه، فكانت حروبه مع قريش ومع اليهود حروباً دفاعية فإن بادر بالهجوم فما ذلك إلا من أجل الأولى.

فالإسلام لا يقر العدوان ولا يكره الناس إلى اعتناقه والإيمان به، ولكن من حق المسلم أن يرد عن نفسه وأن يقاتل من يقاتلونه ويفتنونه عن دينه، فالنبي صلى الله عليه وسلم حمل هذه المسؤوليات جميعها في اجتماع لا يحمله قانون عام ولا يدين بولاء لحكومة من أي نوع، وكانت كل طائفة فيه تحمل مسؤولية نفسها، وما كان له أن يترك الاجتماع الذي أسسه يتخبط دون نظام يحكمه وينهض بأموره في الحرب والسلم، فالإسلام دين لا سياسة فيه والنبي صلى الله عليه وسلم إنما كان ينشر دعوة ويقيم عقيدة ليس إلا.

وهكذا ينتهي به التحليل في نهاية المطاف إلى دحض التعاليم الإسلامية للسياسة، بمنهج يقوم على أساس الفصل بين الزوج الروح والجسد، الدولة والكنيسة، وهى الثنائيات التي سادت كإشكالية في الفكر الأوربي في القرون الوسطى كما هو معروف، والثنائية في الإنسان معناها: أن هناك ثمة انفصال بين جسم الإنسان وروحه وليس أحدهما تابعاً للآخر، دعك أن يكونا وحدة واحدة، بيد أن التجربة الوضعية في تحديد طبيعة العلاقة بين الكنيسة والدولة، أفضت إلى مبدأ فصل الدين عن الدولة، أي إخضاع أحدهما للآخر في نهاية المطاف، فخضعت الكنيسة للدولة والدين للحكم، والكاتب عندما يريد أن يفصل في أمر التعاليم الإسلامية للسياسة على أساس مثنوي، كما حدث في المسيحية، فإنه يريد أن يقصر رسالة الدين على ولاية القلب، ليتم فهم الإسلام على ضوء المسيحية، عندما يعترض الإنسان في القرآن والسنة الصحيحة لنصوص محكمة تعالج قضايا السياسة، فإنه يتأولها ليعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

أما فيما يخص فقه الجهاد في الإسلام، فإن "القمني" يزعم أن مفهوم الجهاد فهو مفهوم طائفي عنصري ... وهو يحمل مفهوم الجهاد قوة دفع استعمارية لحوحة لاحتلال البلاد الأخرى ونفل ثرواتها وتغيير ثقافتها .... ويقول: بل إن ما فعله المجاهدون عبر تاريخنا غير الجميل يحتاج من العرب اعتذارا واضحاً عما ارتكبوه من فوادح الآثام العظام في حق الشعوب المفتوحة في تلك الأزمان البربرية .... وأن الجهاد ليس هدفه تحرير الأرض إنما الحور العين وأنهار الخمر وليس هدفه الوطن وأبناء الوطن، وهو يقع اليوم موقع الهمجية المجرمة. ويحمل ضمننا العداء المسبق لشعوب العالم، وهو يقوم على الإغارة والسلب والنهب والسبي وركوب نساء العدو، وهدفه هو التدمير لذاته، بل تحول إلى قدرة عاجزة هي إرهاب فصيح صريح[١].

واعتبر التلميذ غير المجد "هاشم صالح" تبعاً لروجيه أرنالديز أن الجهاد الإسلامي ما هو إلا قتال الجاهلية بجميع أصوله إلا تغييرات في الشكل فقط .... وأن بعض آيات الجهاد إنما تعبر بالدرجة الأولى عن مزاج الرسول وتقلباته طبقا لظروف النضال المتواصل والعنيد الذي خاضه من أجل فرض رسالته وهيمنته على محيطه العربي داخل الجزيرة

[١] راجع لتفصيل أكثر، القمني، أهل الدين والديمقراطية، ص ١٤٦ ٣١٩ – ٣٢٠.

العربية وليس خارجها[1]. أما "عبد المجيد الشرفي"، فيزعم أن الأغراض الدنيوية المحض هي الدافع الحقيقي للحروب التي شنها المسلمون الأوائل على البلدان المجاورة لهم، واستنكف عن استعمال الأوصاف الموضوعية التي تنطبق عليها كالاحتلال والغزو والاستعمار حسب المفهوم الحديث[2].

وقد جعل "العفيف الأخضر" الجهاد بما فيه جهاد المحتل يجب تجاوزه، ... وأن الجهاد الذي يقدم به الإسلاميون الإسلام للعالم هو الآن كالدواء الذي انتهت صلاحيته منذ القرن السادس عشر، عندما امتلكت أوربا السلاح الناري، لم يعد ناجعا سواء كجهاد دفاعي أو جهاد هجومي وحسب، بل غدا سببا لهزائم المسلمين. من هزيمة الأمير عبد القادر في الجزائر، وهزيمة عرابي في مصر إلى هزائم ثمانينات وتسعينات القرن الماضي، وهزيمة الانتفاضة الفلسطينية الثانية في مطلع القرن الحادي والعشرين. مع ذلك مازال شعار الجهاد ملازما للإسلاميين وجمهورهم الواسع كوسواس قهري يدرك المصاب به عبثيته ولكنه عاجز عن التخلص منه[3].

والحقيقة إن فقه مسألة الجهاد في القرآن الكريم، وهو الكتاب الذي يعنى هؤلاء بأسنته، فكان اولي بهم أن يقروءه، كونه على تنافض كامل مع مزاعمهم غير الأمينة علمياً، كونها احكام خالدة تخص مسألة فقه علاقات الدولة الإسلامية الخارجية، فهو مفهوم شامل يستوعب ويتضمن مفاهيم المدافعة، المداولة، الدعوة، والدين، والتبليغ، والرسالة، والهجرة والولاية، ونحو ذلك، يقول تعالى: وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ {الحج /٧٨} ويقول: فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا {الفرقان /٥٢} ويقول: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ {التحريم/٩}، وهكذا يتقرر شمول مفهوم "الجهاد" في التصور الإسلامي واحتوائه للمعاني المختلفة فالولاية الحكومة وأفراد الأمة من المؤمنين، يوظفون برعاية الحكومة ومباشرتها طاقتهم وأموالهم في سبيل المجاهدة للدعوة إلى الدين بالحسنى وقتالاً إن لزم الأمر كما ورد قبل قليل دون انقطاع أو تراخ.

وهكذا يستبين إن "القتال" مفردة من الجهاد ووظيفة للولاية الإسلامية تدفع به باطل الكفر وهي تدعوا إلى الدين وتبلغه، وهو الوسيلة التي تقرر قدرها الحكومة فلا تستغل نهباً للأموال والثروات من الآخرين، فلا غلول في الغنيمة كما لا مجال فيها للانتقام والظلم بينما هي حرب لأجل الحق والعدالة والسلام، يقول تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقَيرًا فَاللّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُواْ الْهَوَى أَن تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُواْ أَوْ تُعْرِضُواْ فإن اللّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا {النساء /١٣٥}.

---

[1] راجع لتفصيل أكثر، صالح، هاشم صالح، الإسلام والانغلاق اللاهوتي، مرجع سابق، ١٨٥ – ١٨٦.

[2] راجع لتفصيل أكثر، الشرفي، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، مرجع سابق، ص ١١٥.

[3] راجع لتفصيل أكثر، العفيف، الخضر العفيف، الحوار المتمدن العدد: ١٥٠٠ ٢٠٠٦/ ٣ / ٢٥.

أما عاقبة المجاهدة الحقة (المدافعة الحضارية) في سبيل الله فضلاً على جعل الحياة صالحة وراشدة وقائمة على الحق المطلق المنزل من الله، فإن عاقبتها الأهم هي الفلاح في يوم المعاد أحد غايات الرسالة، وبالتالي دخول الجنة التي عرضها السماوات والأرض. يقول تعالى: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أُوْلَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللّهِ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ {البقرة /٢١٨}، ويقول: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ آوَواْ وَّنَصَرُواْ أُوْلَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلاَيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُواْ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ {الأنفال /٧٢} ويقول: الَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ اللّهِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ {التوبة /٢٠}.

وبهذا المعنى فإن الجهاد ليس فرضاً على كل مسلم، بل هو فرض كفاية أو واجب سياسي اجتماعي مفروض على مجتمع ودولة المؤمنين كافة لبلوغ غاية الإسلام القصوى، وهي نشر الدعوة وإشاعة حكم الله سبحانه في العالم أجمع. يقول تعالى: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ {التوبة /١٢٢}، ولا يكون الجهاد فرض عين إلا في حالة الدفاع عن الإسلام، وأي تقصير في هذا الشأن كان يعتبر إثماً. فالجهاد بمعناه الشامل ليس بالضرورة دعوة إلى العنف أو القتال الفعلي، على الرغم من جواز القتال، إذ أن الدعوة إلى الإسلام تبلغ غايتها عبر الوسائل السلمية، كما يستطيع بلوغها بالحرب. وبعبارة أخرى أكثر تحديداً، كان الجهاد معناه بذل الجهد الفردي لإتمام فريضته. فيكون ثواب المؤمن، إلى جانب ما كان يغنمه من متاع دنيوي، الجنة بعد الموت. ويكون الجهاد بالقلب واللسان واليد كما يكون بالسيف. وعلى هذا الأساس كان الجهاد نوعاً من الدعوة إلى الدين يمكن تحقيقها بالوسائل الروحية كما يمكن تحقيقها بوسائل مادية.

والحقيقة إن الدولة الإسلامية تسلك في قيامها بتكليف الدعوة إلى الدين ونشر هدايته مسلك الحكمة والموعظة الحسنة والتدرج والرفق، فلا تكره أحداً للدخول في الدين وتجبره عليه، ذلك إن الأصل في العلاقة بين الفرد وبين الله تعالى كما هو الأصل في العلاقة بين الأفراد إنما تقوم على الاختيار والطوع وعدم الإكراه، فلا يأخذ أحد بالقوة والإكراه للدخول في الدين. لأن الدعوة إلى الدين لا تعني بحال إكراه الآخرين للدخول فيه، وإنما تعني إيصال مضمون الرسالة المنزلة إلى الناس، أي مضمون التوحيد والإيمان بيوم المعاد والكتب المنزلة من عند الله، فالرسول مذكر ومبشر أما وقد بلغت الرسالة إلى الناس، فإن لكل واحد منهم أن يعمل على شاكلته في الإيمان أو الكفر، والله يفصل بين الجميع يوم القيامة فيما كانوا فيه مختلفين، ولكن الدعوة إلى الله عادة ما تواجه بالصد والعدوان فيكون "القتال" و"الحرب" عندئذٍ أحد المفاهيم الحاضرة في الجهاد في الإسلام.

ودلالة ذلك أن السياسة الخارجية الإسلامية لا تحدد بشكل جامد، ولكنها تشكل وفقاً للطريقة الدعوية السلمية ما كان ذلك ممكناً لتحقيق مقاصد الشرع، حيث يمكن توصيف جملة نماذج للانتهاج في السياسات الخارجية، التي

تنتهجها الدولة الإسلامية في مشروعها لبناء المدينة العالمية، مثل سياسات التعاون وسياسات تحالف وسياسات مقاتلة، ولأن السياسة الخارجية ذات مضمون دعوي متجدد فلا يصح القطع بالقول بصحة سياسة واحدة ثابتة ومطلقة، بل تكون السياسة الخارجية مزاوجة وتوحيد بين أكثر من سياسة، وهو توحيد يخضع للتجديد والتعديل تبعاً لنوع الظروف والمشاكل والقضايا التي تواجهها الأمة الإسلامية.

من هنا فإنه يمكن تعريف السياسة الخارجية الإسلامية: بأنها سياسة اصلاح، تتضمن خطة العمل التي تضعها الولاية لتحديد مسار نشاطها الإصلاحي خارج حدود أرض الإسلام من أجل تحقيق مقاصد الدين، من نشر دعوته والحفاظ على بقاء الدولة المسلمة وتحقيق الأمن لشعبها، بالسعي لامتلاك القوة الحضارية الروحية والمادية، وحماية القيم الدينية العالمية مثل الحق والعدل والمشيئة، مستخدمة في ذلك الوسائل المشروعة المتاحة لها من خلال فقهها للنص الديني وفقهها لواقع الاجتماع السياسي العالمي الذي توجه إليه سياساتها الخارجية وتقصد إلى التعامل معها.

بعبارة أخرى إنه وظيفة السياسة الخارجية وبحسب النظرية الإسلامية للولاية يأتي التكليف بالدعوة إلى الدين، كأحد التكاليف السلطانية من جهة تكاليف الحكومة خارج أمة الإسلام، فإذا كانت الوظائف مثل الاجتهاد والقيادة وإحياء الثروات ونحو ذلك، تتعلق بوظيفة الولاية داخل الأمة، فإن وظيفة الدعوة إلى الدين هي فاتحة العلاقات الخارجية للأمة والحكومة، مع أولئك الذين لا يش أركونها المبدأ والميثاق وهى تأخذ أهميتها المناسبة وأولويتها بين نظيراتها في بنية مؤسسات الدولة الإسلامية، ولذلك اشترط الفقه الإسلامي صفة العلم في الحكام والولاة على الأعمال والأمصار، وهل يكون تبليغ الدعوة ونشر الدين في آفاق العالم دون قيادة راسخة في العلم بالدين تدعو له وتجاهد من أجله.

والواقع أن الأصل في كون الدعوة إلى الدين حكم سلطاني وفريضة إجتماعية فردية وجماعية، ما جاء في آيات القرآن من نصوص تخاطب النبي صلى الله عليه وسلم والحكام من بعده خطاباً خاصاً، جاء في القرآن: ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ {النحل /١٢٥}، ويقول تعالى: لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَى هُدًى مُّسْتَقِيمٍ {الحج /٦٧}، ويقول: فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ {الشوري /١٥}، إن النصوص تقرر الأمر والتكليف السلطاني للإمام بالقيام برعاية أمر الدعوة إلى الدين بين بني البشر والمحاجة والمجادلة الكبيرة للأفكار والأيدلوجيات والفلسفات والمذاهب الوضعية التي يؤسس البشر عليها اجتماعهم الإنساني لتحل محلها التعاليم والهدى الواردة في الشريعة المنزلة، لما تتصف بها الشريعة من شروط تجعل المعارف الدينية معارف موضوعية وكونية في مقابل المعارف البشرية النسبية الظرفية، مثل الشروط المتصلة بكون

المعارف الدينية معارف مطلقة من حيث المصدر المعرفي، أي من حيث كونها من الله تعالى فهي علوم من خارج العقل البشري ومستوعبة له، وكونها علوم خالدة لكل الناس وضرورية لا تكون الحياة الراشدة للبشر الا بها.

بمعنى آخر الدعوة والثورة على التلفيقات في الأفكار والبنى في الاجتماع والنظم الاقتصادية والسياسية في المدينة العالمية إلى التوحيد في الحياة والمعرفة والتطلعات والأفعال، وتأسيس الحياة البشرية من الوضعي البشري النسبي إلى الهدى الإلهي الخالد الراشد، دعوة تدافعية دائمة لا تنقطع، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن الآيات تقرر إن واجب الدعوة إلى الدين هو في الأساس تكليف للإمامة كما يظهر في سياق الآيات، فهي ومن يؤازرها يخططون ويجتهدون في سبيل نشر الدعوة وتبليغ الدين، وما يلزم ذلك من تأسيس المؤسسات وتوزيع المسؤوليات وإشراك أفراد الأمة ورعاية ذلك المجهود للقيام بالتكليف، يقول تعالى: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ {المائدة /٦٧} وفي الأثر يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (بلغوا عني ولو آية).

وعلى هذا فإن واجب تبليغ الرسالة والدعوة إلى الدين عملية اتصالية، يترتب عليها تغييراً جذرياً في عقلية وثقافة الاجتماع الإسلامي، لتنقله نقلة هائلة نحو عالم أخر وحياة مختلفة لم يألفها الإنسان في غير الدين، تقوم على هدى التوحيد والإيمان المطلق بالله المتعالي خالق الكون والإنسان، الأول والآخر الذي على كل شيء قدير فيسلم له الفرد أرادته حتى لتتطابق مشيئته الفردية الخاصة، مع مشيئة الله المطلقة فينال عندئذٍ حلاوة وسعادة لم يألفها من قبل، هذا فضلاً عن كون التغيير والتجديد المتولد عن حالة اعتناق الدين والإسلام له، وتأسيس الحياة والولاية العالمية على هدى الوحي، مما يولد قيما إنسانية متعالية تؤكد معنى المساواة والعدل والمشيئة والمسؤولية كقيم عليا في العالم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الإسلام الوفاء بالعهود في العلاقات الخارجية، ذلك أنه لما كانت وظيفة الحكومة الأعم هي وظيفة الدعوة إلى الدين، وبالتالي الحوار مع غير المؤمن بالله ودعوته بالحسنى إلى الدين، والالتزام ولكن لما كان بعض هذا الآخر يقف حائلاً بين الناس وبين إبلاغ الرسالة إليهم عدواناً ومقاتلة، فإن العلاقة به تتحدد سلماً أو حرباً، باعتبار موقفه الفعلي من إبلاغ الرسالة، فالعلاقات الخارجية على هذا لولاية للمؤمنين ترسم وفقاً لغايات تبليغ الرسالة والدعوة إلى الدين والالتزام. والحكومة في ذلك ترعى عهود من سالمها أو اعتزلها فلم يظاهر على قتالها، يقول تعالى: وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللهِ إذا عَاهَدتُّمْ وَلاَ تَنقُضُواْ الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ {النحل /٩١}، إن العلاقات خارج الاجتماع الإسلامي دعوة سليمة بالحسنى إلا عندما يقع صد ومنع عن دين الله، فيكون إفساح المجال للقتال لقهر قوة المعتدين وشلها عن العدوان على الإسلام ثم لا يتعدى القتال مداه.

وفي هذا السياق نفهم معنى "الجزية" وأحكامها – التي يراها "القمني" بوصفها وصمة عار تمس الكرامة وتعني الخضوع والمذلة، وسمى الفيء نهبا[1]. بينما يرى "نصر أبو زيد"، أنها لم تكن إنشاء إسلامياً بل كانت متابعة لتقليد راسخ في العلاقات الدولية، حيث تدفع الشعوب المغلوبة للغزاة الغالبين ضريبة الرأس[2]–، كونها الضريبة التي تقابل فريضة "الزكاة" التي يدفعها غير المسلمين للدولة الإسلامية في مقابل خدمات الامن والمعاش وضمان حرية المعتقد ... الخ، وهو المعنى الذي تدل عليه الكثير من تطبيقات النبوة العملية إزاء أهل الكتاب أو نحوهم كما هو الحال مع مكاتبته لأهل أيلة وبنو الحارث بن كعب والمراسلة إلى هرقل ملك الروم[3] ... الخ.

وغاية القول ان الإحالة الحداثية الى تبني النماذج العلمية للعقل الوضعي الحداثي في انتاج المعرفة العلمية في سائر العلوم والمعارف إحالة متهافتة كل التهافت، لأن الدراسات الاجتماعية "الوضعية" فيما يخص المعرفة العلمية المعاصرة في الدراسات الاجتماعية، والتي تتم عن طريق وضع نماذج تحليلية، باعتبار أن النموذج عبارة عن مجموعة من التعريفات والفروض عن المتغيرات وعن سلوكها، بحيث يجب أن تكون هذه الفروض متناسقة فيما بينها، ولا يوجد بينها تناقض داخلي، ويستخلص من هذا النموذج نتائج تصلح لتفسير الواقع وتسمح بالتنبؤ به. فإن قيمة النموذج تتوقف على مدى قدرته على تفسير الواقع، فالالتجاء إلى الواقع أمر شديد الأهمية لتحديد صلاحية النموذج من عدمه، ولكن ذلك يتم في مرحلة اختبار النموذج والتحقق من صحة فروضه، أما في مرحلة وضع الفروض فإنه لا محل لمناقشة مدى واقعيتها، فالنموذج بطبيعته تبسيط وتجربة عن واقع.

والحقيقة أنه لا محل لمناقشة مدى واقعية النموذج اكتفاءً بقدرته على تفسير الواقع، والسبب في ذلك هو أنه ليس من الضروري أن يؤدي مزيد من الواقعية في الفروض إلى مزيد من الفائدة من النموذج، إذ قد يؤدي مزيد من الواقعية إلى مزيد من التعقيد، وربما إلى صعوبة الاستفادة من النموذج كلية، فالنموذج الذهني ليس تصويراً للواقع حتى يكون مطابقاً له، وإنما هو أداة ذهنية للسيطرة على الواقع، ولا يجوز الحديث عن الواقعية دون إشارة إلى ما يترتّب على ذلك من نفقات متمثلة في نقص فائدة النموذج، هذا فضلاً على أنه ليس من الضروري أن نستخدم نموذجاً واحداً لتفسير كافة المشاكل الاجتماعية، فوجود نموذج واحد عام لكل الظروف والمشاكل، يؤدي إلى التعقيد، وهو أمر لا مبرر له وحتى يكون النموذج صالحاً لكافة المشاكل وفي كافة الظروف، فإنه ينبغي أن نأخذ في الاعتبار كل المتغيرات، وهو الأمر المستحيل وفق الرؤية الوضعية "الجزيئية" للعلم. فإنه يترتب على هذا أنه قد توجد عدة نماذج لتفسير الواقع الإنساني الواحد، ورغم أخذها بفروض مختلفة، إلا إنها جميعاً تنتهي إلى نموذج في التفسير والتنبؤ بالواقع، عندئذ فإن الاختبار بين هذه النماذج يكون تحكمياً تحكمه قيم المختار وسعته المعرفية.

[1] راجع لتفصيل أكثر، القمني، أهل الدين والديمقراطية، مرجع سابق، ص ٢٦٣.

[2] راجع لتفصيل أكثر، ابو زيد، نصر ابو زيد، دوائر الخوف، ص ١٠.

[3] راجع لتفصيل أكثر، خطاب، محمود شيت خطاب، السفارات النبوية، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، بدون ط، ت، ص ٦٠.

وإذا وضعنا في الاعتبار أن النظريات الاجتماعية مثل كافة النظريات العلمية ليست عملاً نهائياً ومكتملاً، وإنما هي مشروع مستمر، فالنظرية تقدّم لتفسير الواقع، وقد تنجح بدرجة أو بأخرى في إعطاء تنبؤات صحيحة، وهذا بدوره يؤدي إلى محاولة تعديل فروض النظرية، ووضع نظرية جديدة قد تنجح بدرجة أفضل في إعطاء تنبؤات، وهكذا يستمر علم الإنسان في سلسلة متتابعة من النماذج، دون أن تكون له القدرة على إدراك البدايات ولا حتى النهايات.

وهكذا فعندما تلقي العقلانية المعاصرة الرهان، والتي يدعونا إليها "أركون" على عملية التجربة باعتبار مجموعة القواعد التي يعمل العقل وفقاً لها، والتي تُستقَى منه التجربة، فعلى أساس العمليات التجريبية تبنى ويُعاد بناء القواعد العقلية التي تعدّل لتكون منسجمة مع بعضها البعض في نسق واحد، ومن ثم يلعب النشاط العلمي في الطبيعة وفي الاجتماع البشري الدور الأساسي في عملية المعرفة، باعتباره يكسب القدرة على التجريد واستباق الحوادث، ومن ثم تقنينها، سوى أن هذه النظرة التي تقدمها العقلانية المعاصرة في حل إشكالية المعرفة والعلاقة بين الفكر والواقع وصدقيهما نظرة لا تعبّر عن الحقيقة، كل الحقيقة.

لأن الحوادث والوقائع الجديدة التي يراد تطبيق النماذج عليها تكون قد تغيّرت قياساً على تلك الحوادث التي أخذت منها القواعد والأنساق العقلية، باعتبار أن الحوادث والنوازل في الوجود لا تتكرر بذاتها، وإنما تظهر إلى الوجود حوادث ونوازل أخرى قد تشابه النوازل الأولى وقد تخالفها، ولكنها في كلا الحالتين لا تطابقها في كل أجزائها، الأمر الذي يُوجِد ثمة مجموعات ومنظومات يتمّ بناؤها لا تجد وقائع جديدة تطبّق عليها، لأن الحوادث قد تغيّرت سلفاً، وبالتالي تكون منظومات غير قادرة على الإفادة، وأن احتفظت بتماسكها ووحدة بنائها النظري ونسقها العلمي من جهة هويته الداخلية.

بمعنى وإن بقيت متماسكة من الناحية المنطقية إلا إذا فرض لها واقع معين ليتقابل معها بافتراض مسبق، وعندئذٍ يعاد انتاج الإشكالية من جديد على هذا المستوى، مستوى المنظومات التي لا تجد التطبيق في الواقع في إنتاج معدل للعلاقة بين الفكر والواقع، يقول بفكرة "التوحيد" لا بفكرة المطابقة بين العقل والواقع، كإنتاج جديد لا يجعل معارف العقل قائمة على أساس الحدس كما يزعم "ديكارت" ولكن يقوم على أساس منهج فرضي استنتاجي ينطلق من فرضيات توضع وضعاً، وتستمد قوتها من موضعها من العمليات وشبكة العلاقات داخل المنظومة المعرفية، أي داخل العملية المعرفية.

ليبقي السؤال الذي يواجه الوضعية المعاصرة، وهو ما مصدر تلك الأنساق النماذجية؟[1] أهي من العقل أم من التجربة حتى يتم الكشف العلمي والتغيير الاجتماعي من ورائها؟. هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنه من الواضح أن الاتجاهات المعاصرة تربط بين المعرفة والنشاط الإنساني التجريبي، أي بين الفكر وبين الممارسة. فالمعرفة الاجتماعية تتأسس على العمل وفق منهج تاريخي نقدي، إلا أن هذا الربط وإن كان مطلوباً لوجهة نظرنا، إلا أنه لا يحل

---

١ راجع لتفصيل أكثر: دراستنا أصول المنهج العلمي في القرآن الكريم، مطبوعات معهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة، ٢٠٠٨م. ص٤٥.

المشكلة، ذلك أن نتائج الأعمال والتجارب التي يقوم بها الإنسان خلال فترة حياته ليست دائماً صحيحة حتى تكون المعرفة المكتسبة حينئذٍ معرفة صحيحة وصادقة، كل ما هناك هو نتائج ظنية فتحت الباب أمام البراغماتية لتقول بضرورة الانحباس في النتائج الناجحة، وأن كانت باطلة، وبالتالي فهي نتائج لا تفيد اليقين العلمي الكامل في شيء.

هذا من وجه، ومن وجه آخر فإن تصور اكتمال التجارب كلها بواسطة النشاط الإنساني في كل المجالات الاجتماعية أمر مستحيل، حتى على مستوى مجموع البشرية بأكملها، مما يجعل بالتالي أمر امتلاك الحقيقة الاجتماعية الكاملة أو الاقتراب منها في اليوم التالي لاكتمال النشاط الإنساني أمراً مستحيلاً، وهنا تقع المعرفة الاجتماعية العلمية في النسبية الحادة عند النظر في إمكانية الحصول على معرفة صحيحة عن العالم وعن الحياة.

وبذلك فإن المعرفة الوضعية المعاصرة تقع في النسبية الحادة عند بحثها عن الحقيقة، عندما تجعل الباب مفتوحاً حتى لإعدام الحقيقة ذاتها، طالما أن العلم يحصر نفسه في الموضوعات الواقعية بواسطة التجربة دون النفاذ إلى ما وراء الواقع وإلى جوهرها. ولما كانت نتائج التجربة هي نتائج ظنية، فمعنى ذلك أن الفلسفة المعاصرة، قد تصل إلى تلك النتائج الظنية، وبالتالي تبتعد عن الحقيقة، وتنقطع المعرفة عن الموضوعات الأهم، مثل موضوعات معرفة جلال الله والإيمان بيوم المعاد. إن هذه النسبية التي انتهى إليها هؤلاء تظل نتيجة منطقية لمدرسة تنظر للمعرفة من خلال النظرة الثنائية في "العقل/الواقع"، "الإنسان/الطبيعة"، وتداخلاتهما المتبادلة، مما يعني أن العلم والمعرفة، وبالتالي الحياة البشرية، تظل دائماً رهينة بقدرة العلماء النسبية على مزيد من الكشف العلمي الذي يعتمد على التجربة في القضايا الواقعية دون الاهتمام بالقيم والغايات العليا التي يتجه إليها العلم والمعرفة.

وعلى هذا فإن خلل مناهج البحث الوضعية، يكمن في انحصارها في ثنائية "العقل/الواقع" وانصرافها إلى الدراسات الوصفية الوضعية، وفقدان معنى الله بالمعنى التوحيدي وكل ما يلزم القول به من قيم ومثل عليا توجه البحث العلمي وترعاه، وهو البعد أي مبدأ "التوحيد" الذي نبني عليه موقفها من منهج البحث العلمي. والمعنى أن المعضلة التي وقعت فيها مناهج العلوم الوضعية ليست فحسب المعضلة المتعلقة ببنية المنهج العلمي وخطواته في البحث ومصادر تلك الخطوات فحسب، بل وفي الأساس التي تتمثل في أن تلك المناهج قد قلبت العلاقة بين الأدوات والمقاصد رأساً على عقب فالأدوات عندهم أصبحت هي المقاصد في حد ذاتها وبالنتيجة أصبحت تطبيقات العلوم سيداً على الإنسان لا لشيء إلا لأن هذه المناهج قد أهملت قيمة المثل العليا ممثلة في قيمة "التوحيد" وأهميتها في المنهج وهي التي سعت وبتعمد إلى إخراج المسائل الغيبية والإلهية عن مجال بحثها وحصرت وظيفة العلم في وصف القضايا الوضعية.

في حين أن النظرة إلى المعرفة والعقل من خلال الكلام الإلهي معناه أن نظرة تعتمد على الخبر الإلهي على المستوى الأبستمولوجي لا على فلسفة شاملة يقيمها عقل هذا الفيلسوف أو ذاك، وعلى هذا فهي من هذه الناحية تعتمد على إيجاد حل لمشكلات المعرفة ككل بكل جوانبها وإبعادها معتمدة على إفادات الوحي ونتائج التجربة وعلى تصديق هذه بتلك، بمعنى اعتماد النشاط العقلي على هدى الخبر الإلهي في إدراك عالم الظواهر وعالم الغيوب فهي

بذلك تحاول أن تقدم حلولاً عامة للمعرفة وشاملة، ومن ناحية أخرى فإن كون النظرة التي تطرحها الدراسة تستند كذلك على التجربة معناه أن تهتم بالقضايا الواقعية التي هي قضايا علمية بالمعنى الوضعي للعلم ولكنها تتجاوزها باهتدائها بدلالة الوحي في القضايا الكلية أو الجزئية عند العمل في قضايا الواقع بدلاً من الافتراضات العقلية أو التجريبية كما تصدقها بدلالة الوحي، فهي بذلك تهتم بتلك المشاكل التي تعترض العقلاء والناس في حياتهم اليومية أو العقلية، لا سيما تلك المشاكل التي يمكن أن تكون موضوعاً لبحث له غاية ومغزى في التقريب من الحقيقة الكاملة.

وهكذا فإن الزعم والاحالة "الأركونية" في فلسفته للعلم، إحالة إشكالية بكل ما في الكلمة من معنى، فإذا كان مبتغى خطاب الحداثة النهائي، هو تفريغ المحتوى الوجودي والعلمي والعقدي والأخلاقي الإسلامي من مضامينه وأصوله المتعالية القائمة على الحق والتصرف الإلهي المستغرق لجميع مفردات الرسالة معناً ومقصداً، فإن ذلك يعنى استبدال الإسلام كدين سماوي بإسلام دنيوي يتقزم عند حدود الإنسان وفهمه وحدود البنى المجتمعية والعلوم الأنثروبولوجية محاولاً أن يماه بين النصوص المحرفة كالإنجيل والتوراة وممارسة النقد عليها، وبين القرآن الذي ينبثق من خطاب الوحي أصالة بإعجازه الذي يتحاشى "أركون" ورفاقه الاستجابة لتحديه، بالهروب الى توثيق الصلة بالعقل الإنساني الحداثوي، الذي لا يحترم مصدرية الوحي الإلهية وإنما يحترم الحقائق التاريخية، الحقائق المجتمعية، الحقائق اللغوية، التي تترجم الفكر الواحد والمعنى الواحد.

الخاتمة: من ينقذ هؤلاء؟.. الحداثيون العرب والجري وراء السراب

لاحظنا ان الزعم الحداثي في العالم الإسلامي، عندما يجعل منطقه في نقده الذي يتمحور على مهمة تاريخية وأنسنه القرآن والدين وتحويل العلاقة بين الإنسان "المسلم" والقرآن من علاقة ما بين الخالق والمخلوق إلى علاقة ما بين الإنسان والإنسان، فإن خطاب الحداثة العربية العلمانية يضاهي في ذلك الخطاب الإلحادي لـ"نيتشه"، القائل بموت الله، بمعني موت الحقيقة والقيم والمعنى النهائي للكون، وذلك من خلال تسليطه النقد على القرآن الكريم كمنتج تاريخي بشري على شاكلة النقد التاريخي الأوروبي للأناجيل، لأن الإنسان "محمد" صلى الله عليه وسلم هو من أنتج القرآن بناء على ردة الفعل التاريخي التي واجهها وبحسبان أولوية القارئ على المؤلف في فهم معني الخطاب المؤلف من قبل محمد بوصفه الإنسان القارئ هو مصدر الرؤية والثقافة وصاحب القرار فيه. وهذا هو معني روح الحداثة عند "أركون" في توجهاته العلمانية، كونها أي الحداثة هي القادرة على زحزحة الموضوعات التقليدية نحو إشكاليات جديدة، وعلى زحزحة العقائد الراسخة والمسلم بها في التنظيرات التقليدية والأرثوذكسية لصالح العلمنة التي تصبح هدفا في مشروعه كله.

إلا أن الملاحظ أن النهاية التي انتهى إليها توجه تحديث الإسلام كانت نهاية متهافتة متناقضة كونه يأتي بأفكار ونظريات ومناهج تاريخية عدمية ومضطربة ثم يعمد الى الصاقها بالإسلام وهو عمل غير أمين أخلاقياً وغير سليم علماً، مما يطرح السؤال إلى أي مدى كانت الأفكار التحديث المستوردة – حتى بعد تحويرها – ناجحة في تخريج

العالم الإسلامي من أزمته المتشعبة والعميقة. بمعنى قادرة على توجيه وهداية فعل الإصلاح في هذا العالم وتكون في ذات الوقت أمينة للمصدر الذي تلقت منه أفكارها الأصلية، لأن الافكار عندما تتلقى موقعاً غير موقعها الأصلي فلا بد من معرفة مزدوجة: فمن جهة يجب معرفة مجال الفكر الاجتماعي والتاريخي الذي نشأت فيه أول مرة ومن جهة أخرى ضرورة معرفة ظرفية التلقي وما آلت إليه هذه الافكار في السياق الثقافي والفكري المنقولة إليه لا سيما إذا كانت معادلة التلقي تتم في ظرف يكون فيه احد طرفي التلقي هو الاقوى كما هو الحال بين العالم الغربي والعالم الإسلامي، وإلا فإن هكذا افكار تصبح غير منتجة وغير قادرة على توجيه وهداية فعل الإصلاح والنهضة، أي أصبحت أفكارا أسطورية وغير تاريخية وهذا بالضبط ما وقع فيه الكتاب من دعاة ورواد الحداثة على وجه العموم.

وبذلك فإن الكُتاب العرب شأنهم شان الطبيب الفاشل الذي يرى مريضاً، يحتاج إلى علاج بعملية نقل دم من الخراج وعلى وجه السرعة ولكن ما أن يقدم على فعل النقل ذاته، فإنه لا يرى الشروط الضرورية للنقل مثل فصيلة الدم المطلوبة ولا درجة صحة الدم المنقول ولا تركيزه ونحو ذلك. فيكون نتاج ذلك أن تؤدى عملية النقل إلى إضافة الأمراض على جسد المريض الذي هو سقيم في الأساس.

أما عودة بعض هؤلاء إلى الفكر الإسلامي، قبل مماته ك"طه حسين" الى مرآة الإسلام، إنما هو إدراك لعدم قدرة الافكار المستوردة على الإنتاج في التربة الإسلامية فرجعوا إلى الإسلام وهو الرجوع الذي يحدث عادة عندما يخيب الظن في غيره أو كلما كان الواقع أكثر تعقيداً من أن يكون صدى لأفكار مستوردة طال التمسك بها، ومهما يكن فإن هؤلاء الكتاب لا يملكون أن يغادروا أفكارهم التحديثية السابقة مغادرة كاملة ولذلك فإنهم سيظلون يمارسون استراتيجية الحجب والاستبعاد والمخاتلة والخداع والتحوير الذي تتكلم عنه قراءات المذاهب الحديثة "المقلوبة"؟ ألم يكشف القرآن هذه الاستراتيجيات، وبأدق الأوصاف والتعبيرات كأوصاف الإخفاء والكتمان والتحريف واللبس والخوض والخداع والإبرام والتبديل والمكر واللغو والليّ. فيصبح أملهم – والحال على هذا – معلقاً بالتوفيق بين أفكارهم وبين الإسلام ليكون التوفيق عندئذ هو الحل لمن لا يجد حلاً أو ملجأ إليه ينتظر أن تحسم المعركة بين الأصالة والمعاصرة وبين التجديد والتحديث وهو موقف الأغلبية.

وبالمحصلة فإن هكذا دراسات حداثية تعاني إشكالية الفراغ المعرفي والمنهجي وكبر الهوة الفاصلة بين الادعاءات النظرية التي ذكرها أصحابها وبين القدرة على بناء نسق معرفي آخر لتصور الإسلام تؤسس عليه المعارف والعلوم الإسلامية "التطبيقية" عموماً، بتعبير "أركون" لتبقى تجربة تطبيق مناهج الحداثة في العلوم الاجتماعية واللغوية في تأويل القرآن الكريم هي دراسات متهافتة؛ لكن تهافتها لا ينبع فحسب من الإمكانات المعرفية الوضعية القاصرة لتلك المناهج، بل وأيضاً بسبب الخلفيات الفلسفية المادية العدمية التي جعلت من تلك المناهج مجرّد أدوات للدعوة للمادية والتاريخية والعدمية، مما يجعلنا ننظر إليها باعتبارها رغبة أيدولوجية علمانية اكثر منها نظرة علمية مشروعة.

فعندما يحاول الحداثويون بناءً على مقولة الرؤية التاريخية إلصاق الوحي والحقيقة بالتاريخ لتسويغ التخلي عنهما الآن، فإن هذه الإحالة ترجع بنظرنا إلى عدم الاهتمام الجاد بالمسألة النظرية فيما يتعلق بدراسة المعجزة القرآنية، وهذا بحد ذاته لا يفسره إلا الباعث الأيديولوجي الذي يختفي وراء أكثر الدراسات الحداثية على اختلاف مشاربها وتنوع اتجاهات أصحابها. وآية ذلك أن الكثير من الدراسات عن القرآن الكريم من هذا النوع، قد ظهرت في سياق الصراع الأيديولوجي بين الاتجاهات الإسلامية والماركسية والقومية والحداثوية، ولجأت وتحت وقع الإحساس بفشل هذه الأيديولوجية أو تلك على التغلغل والنفوذ والانتشار في العالم الإسلامي، إلى محاولة إعادة "تأويل" القرآن بما يفضي إلى نتائج تتلاءم مع المقدمات الماركسية والقومية والحداثة والعلمانية ... الخ، وكأنما تلك التصورات لها معني واحد ثابت وابدي، وفي كل الأحوال فإنه قد تم الاستعانة بمناهج جديدة، ضمَّت إلى جانب المناهج الاستشراقية مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، لاسيما علوم اللسانيات، ولكن هذه الدراسات والبحوث لم تستطع أن تحقق هدفها بعد أن تبيَّن ضعفها وتهافتها، لأن التلويح بالمناهج الحديثة لا يعدوا أن يكون نوعاً من الإرهاب الفكري والأيديولوجي لا أكثر وذلك للضعف المعرفي في تلك المناهج المتبناة نفسها.

والواقع أن الحداثة الغربية نفسها والتي يولي إليها هؤلاء الكتاب وجوههم في كل حين، هي نفسها تعاني أزماتها الحادة كونها تحتاج الى الإنقاذ في حد ذاتها دعك من انقاذ حضارة أخرى مختلفة عنها في مزاجها الحضاري العام، فأحوال الحداثة التي يستجيرون بها استجارة ليست اسعد حالاً من أحوال المجتمعات الإسلامية اذ تسودها الإشكاليات الفلسفية والتمزقات الاجتماعية والتناقضات الفكرية، التي أوجدتها فلسفة الحداثة والحداثة البعدية الثنائية الأبعاد "الإنسان/العالم" بعيداً عن هدى الله سبحانه، كونها رفضت العقلانية الدينية التوحيدية بسبب صورتها المسيحية المسيئة للدين الحق، مراهنة على عقلانية أداتيه تقنية منقسمة على نفسها، انتهت إلى تعطيل الأبعاد المتعالية في الإنسان ومعانيها، بعد أن حولت الفاعلية الإنسانية من قوتها الإبداعية وطاقتها التجديدية الإيمانية المتعالية، إلى مجرد عقل أداتي حتمي يطبق باسم منطق الأشياء وباسم الموضوعية، رقمية قاحلة تحددها الرياضيات والإحصائيات وبرمجيات الحاسوب.

كون أن التحولات التي احدثتها الحداثة قد أثارت تساؤلات كبرى على صعيد معنى الحياة الإنسانية، من شاكلة التساؤلات حول مصير البشرية ومستقبل الحياة على كوكب الأرض، وقدرة دولة "الحداثة" المركزية على إدارة الموارد الطبيعية، والمحافظة على القيم، والمسلمات الأخلاقية والإنسانية السائدة، التي تتعرض لتحديات شديدة نتيجة التسارع المذهل لتداعيات الثورة العلمية والتكنولوجية المعاصرة، بعد أن أدخل التقدم المستمر للعلوم والتقنيات، وثورة التكنولوجيا، عامل التغيير المستمر والصيرورة الدائمة إلى الحياة الإنسانية، مما أدي إلى انهيار المعايير والقيم الثقافية الإنسانية المتعالية، فكان أن أثارت الحداثة والبعدية الحداثية وتثير التساؤلات الغائية الإنسانية التي لا يمكن حلها حلاً

علمياً أو تقنياً، لأن هذه المشكلات ذات طبيعة متعالية كما إنها من فعل الحداثة نفسها التي تقدم الاكتشافات دون الاكتراث بالتداعيات.

أما توجهات ما بعد الحداثة فلم تزد الإنسان إلا تعاسه وغياب للمعني ومعني المعنى الإنساني، عندما زحمت الإنسان بفلسفة الالهاء والالهاء المستمر، بالنزعات النسبية الشكية العدمية السوداوية التشاؤمية، التي ترفض كل حقيقة وعقلانية وكل معني وكل امل بشكل عام، حتى ولو كانت عقلانية كلية أو أيديولوجية شاملة كما أنتجها فلاسفة التنوير الكبار انفسهم، أي أنتجتها مراحل الحداثة القبلية، لتقرر موت المعنى وموت الإله، لتسقط في التناقض، لأنها تدعو إلى نبذ الإيمان والعقلانية لكونهما حالتان قمعيتان مناهضتان في جوهرهما للحرية الفردانية، ثم ما تلبث أن تتحدث عن حرية فردية لا تجد لها أساساً مقبولاً، فوقعت في الحيرة والإرباك والتناقض والعدمية.

وكما يرى "عبد الوهاب المسيري"، أن ما بعد الحداثة انتهت إلى فلسفة لا عقلانية مادية لا تعرف البطولة ولا المعنى ولا تعرف المأساة ولا الملهاة، فلسفة تدرك حتمية التفكيك الكامل والسيولة الشاملة، إذ يتم التوصل إلى أن كل شيء نسبي مادي، وأن الفلسفة الإنسانية وهم، وأن الاستنارة المضيئة حلم وعبث، وأن الواقع في حالة سيولة حركية مثل المادة الأولى، وأن ليس ثمة ذات إنسانية متماسكة ثابتة، ولا موضع طبيعي مادي ثابت متماسك، فهذه كلها مجرد تقاليد لغوية وعادات فكرية وصور مجازية، وحتى إن وُجدت الذات ووُجد الموضوع فلن يتفاعلا، إذ لا توجد لغة للتواصل أو التفاعل.

إزاء هذا الواقع الإنساني، فنحن أمام احوال بلوغ النسق الفلسفي الغربي الحداثي، لمرحلة العجز الكامل عن الإجابة عن الأسئلة المصيرية الباعثة على المعنى الإنساني بعد إجهاده تماماً عبر مسيرة تطوره الحضاري الطويلة. وهي الحالة الإنسانية التي يمكن ادراكها من احد مشهدين، الأول مشهد إنساني "عبثي" يقدم الإلهاء المادي والحسي المتواصل بديلاً عن البحث الجاد في الغايات الإنسانية الفلسفية، وفيه يتم تكريس الوعي الشهواني اللاهث وراء رغبات "غرائزية" في الجنس والعنف والشهرة ونحوها تجدد على الدوام، ولا يمكن إنهاء عملية تلبيتها أبدًا، فهو مشهد فلسفة العبثية والتحايل والتكيف مع الواقع المعيش، فكان هو المشهد الأكثر إغراء للجماهير والنخب السياسية والاقتصادية والاعلامية بوجه خاص، ولكنه يعبر في ذات الوقت عن مضمون العجز الفلسفي الكامن في الفكر الحداثي في ابهي درجات تطوره، وهو المنظور الذي انطلقت منه الفلسفة البراغماتية، كاتجاه مزاحم لأفكار ما بعد الحداثية.

أما المشهد الثاني، فهو مشهد جاد وصريح مع الذات الإنسانية، ولكنه "متشائم" كونه يعترف بعجز الحداثة عن الاجابة على سؤلات المعنى الإنساني، إلا أنه منظور مستسلم عاجز عن فعل الاصلاح، يعترف بما تحمله الحداثة والحداثة البعدية من تشرذم ولا جدوى وانهيار لمعني الحياة الإنسانية، والواقع أن هذا المشهد هو المشهد الأكثر تلاؤمًا مع جدية الإنسان والفلاسفة والعلماء والعقول المفكرة الغربية. إلا أنه ولما كان لا يحمل معه اجابات حقيقية عن أسئلة الإنسان المصيرية، التي تحقق مطامح الإنسان في الكرامة والإيمان والعدل والحرية، فليس امامه الا تجاوز النسق

الحداثي تمامًا، إلى نسق اشمل ولا حل لوجود ذلك النسق إلا في النسق التوحيدي الإسلامي، لأنه الوحيد الذي يجيب على هذه الأسئلة ويلبي هذه المطامح.

وبذلك بدا واضحاً ضرورة مواجهة الإشكاليات والتمزقات والتناقضات الإنسانية، التي احدثتها فلسفة الحداثة والحداثة البعدية الثنائية الأبعاد، التي انبثقت عنها الأزمات الإنسانية الراهنة، كونها رفضت المتعالية الإلهية، لصالح المتدانية الدنيوية، والإطلاقية الدينية والمعاني الإيمانية، لصالح تقديس الذات الإنسانية وإعدامها في نهاية المطاف، لأن الحداثة عبرت عن نفسها كمخاض تاريخي طويل للتحرر من معنى هداية الله والدين للإنسان، مراهنة على عقلانية أداتيه تقنية انتهت إلى تعطيل الروحية الإنسانية ومعانيها، بعد أن حولت الفاعلية الإنسانية من قوتها الإيمانية الإبداعية وطاقتها التجديدية الثورية، إلى مجرد عقل أداتي حسابي يطبق باسم منطق الأشياء وباسم الموضوعية، رقمية قاحلة تحددها الرياضيات والإحصائيات وبرامج الحاسوب، ولم تزد توجهات ما بعد الحداثة الإنسان، إلا تعاسه وغياب للمعني ومعني المعنى الإنساني، عندما زحمته بالنزعات النسبية الشكية العدمية السوداوية التشاؤمية التي ترفض كل عقلانية وكل معني بشكل عام، مقررة موت المعنى وموت المؤلف بل وموت الله لتسقط في التناقض، لأنها تدعو إلى نبذ العقلانية لكونها حالة قمعية مناهض للحرية الفردانية في جوهرها، ثم تتحدث عن حرية لا تجد لها أساساً "عقلاني" أو غير "عقلاني" مقبول.

وهكذا فعندما تحيل اتجاهات الحداثة في الفكر العربي إلى الحداثة واعتبارها حالة معيارية ونقطة ارتكاز لتحديث الإسلام بتفكيك عناصره، متناسين عن قصد إشكالات الحداثة وما بعد الحداثة من إشكالات كثيفة تعجز هي عن مواجهتها وتساؤلات فإنهم يقعون في السفسطة المعرفية والأخلاقية، لأن حالة ما بعد الحداثة لا تجد الا إجابة في الدين الذي يعمل هؤلاء على تحديثه "تفكيكه"، ولو انهم رجعوا إلى عراب ما بعد الحداثة الفيلسوف الألماني "هابر ماس" (ولد ١٩٢٩م)، لكفاهم مؤنة الجهد واضاعة الوقت كونه جاء بمحاولة يائسة للدفاع عن الحداثة من خلال محاوله لاستعادة مشروعها التنويري الأوربي الكلاسيكي، باعتباره يؤمن بوجود فرصة دائمة لإنقاذ "ما في التنوير من عقلانية" وتحريره من التذبذب بين التفاؤل والتشاؤم، من خلال تركيز جل تفكيره على تحليل الفعل التواصلي والبنى الاجتماعية، فظهر مدافعاً وبشدة عن إعادة بناء تقليد التنوير الحديث، ضد نقاد الحداثة الذين يعتبرهم من أعداء الحداثة لما في وجهات نظرهم من تضمينات رجعية، فهو يحتج على تشخيص فلاسفة ما بعد الحداثة الذين هم أساتذة الكُتاب العرب من أمثال: "نيتشه"، و"أدورنو" و"هوركهايمر"، و"هايدغر"، و"فوكو"، و"دريدا" وغيرهم.

أما حجته في ذلك فهي أن مشروع الحداثة لم يفشل لكونه بالأحرى لم يتجسد أبدا، ولذا فإن الحداثة لم تنته بعد عنده، كونها ببساطة لم يتجسّد قطّ. أما وسيلته إلى إعادة بناء الحداثة الكلاسيكية الكونية الشاملة، فتتمثل في نظريته عن العقل الاتصالي، وتواجهه في ذلك إشكالية التفوق على تشاؤم الحداثة البعدية الذي انغمس فيه رواد مدرسة

فرانكفورت "هوركهايمر" و"أدورنو"، في محاولة منه لتجاوز محنة العقل المتمحور حول الذات، إلى نموذج العقل الاتصالي، كأساس وهيكل مشترك لأخلاقيات الخطاب، وليس في العقل البحت.

وهو – وفي نظرة حالمة– يرى فيما بعد الحداثة صيغة جديدة لمفهوم قديم هو "الحداثة" وانها محاولة لإثراء مرحلة الحداثة ذاتها وإتمام مشروعها حتى النهاية، وليس مشروع ما بعد الحداثة تعبير عن رغبة في الابتعاد عن ماض متشبع بتناقضات كبيرة، كما هو عند الكثير من مفكري الحداثة، ولا هو يعبر عن سعي حثيث إلى وصف العصر الجديد بمفهوم لم تتحدد ملامحه بعد، لأن الإنسانية لم تستطع أن تجد الحلول المناسبة للإشكاليات التي يطرحها العصر، والواقع أن هذا — الحلم– ال"هابر ماسي" لم يتحقق بعد، كما إنه ليس في طريقه للتحقق، حتي تسترد الحداثة الكلاسيكية عافيتها.

وهو ما بدا "هابر ماس" مستعداً للاعتراف به، وأن بطريقة خجولة، من خلال استنتاج نستخلصه مما انتهي إليه "هابر ماس" نفسه، كما يظهر في أبرز عمل فلسفي ل"هابر ماس" في نظريته عن الفعل الاتصالي، والذي يتناول فيه أفكاره حول "تلسين المقدس"، اذ نجد أنه يؤكد من خلال هذا الاصطلاح أن المفاهيم الحديثة من قبيل المساواة والعدل هي صيغ علمانية لمفاهيم يهودية مسيحية قديمة. ومن الصعب عنده تصور نظرية العقائد في السياسة، المستمدة من مفهوم الحكم بموافقة المحكوم، بمعزل عن العهد القديم من التوراة. وبالمثل فإن فكرتنا عن القيمة الجوهرية للأشخاص كلهم، التي هي مهاد حقوق الإنسان، تنبع مباشرة من المفهوم المسيحي لمساواة الرجال والنساء كلهم عند الرب، ولو اختفت هذه المصادر الدينية القيمة من الأخلاق والعدل بالمرة، لكان مشكوكاً به ما إذا كان بمقدور المجتمعات الحديثة إبقائها عندها.

أما أبرز ما قدمه "هابر ماس" عن اعتبار الدين في السياق ما بعد الحداثي، فهو ما قدمه في بحثه "الدين في النطاق العام" عن فكرته الدينية التي يقول فيها: إن التسامح أساس الثقافة الديمقراطية، هو مسار باتجاهين دائما، ولهذا لا ينبغي فقط أن يتسامح المؤمنون إزاء اعتقادات الآخرين، بما فيها عقائد غير المؤمنين وقناعاتهم، فحسببل إن من واجب العلمانيين غير المتدينين أن يثمنوا قناعات مواطنيهم الذين يحركهم دافع ديني. وفي ذلك فهو يبذل جهده في توضيح أبعاد التسامح في إطار التعددية الثقافية. ولعل الأمل بديمقراطية عادلة لن يكتب له أن يرى النور من دون منظوره هذا لأن معيار نظم الاعتقاد الدينية التي ترغب بالتعريف بتوصياتها الأخلاقية هو القدرة على تبني وجهة نظر الآخر، إذ لا تلائم مجتمعنا ما بعد العلماني المتغير باستمرار، سوى تلك الأديان التي تملك القدرة على تطويق أو تعليق إغوائيات النرجسية اللاهوتية، أي القناعة بأن دين ما لوحده يوفر طريق الخلاص الشمولي.

ولعل "هابر ماس"، المنشغل ببناء المشهد الأوربي في مواجهة المشهد الأمريكي، يذهب إلى أن نجاح سياسة عدم التدخل الحكومي بوصفها النموذج الاقتصادي المفضل، بما يعنى أن مسيرة انتصار الرأسمالية العالمية تواجه اليوم شيئا من المعارضة الحقيقية، وبهذا الصدد يكون للدين دوراً مهماً عليه أن يمارسه، فهو يمنع مواطنيّ المجتمعات العلمانية

الحديثة من أن تكتسحهم المتطلبات الشمولية للحياة المهنية والنجاح الدنيوي، كما يقدم بُعداً ضرورياً يخص "الآخرية"، فالقيم الدينية من قبيل الحب والمجتمع والتقوى تساعد على موازنة الهيمنة العالمية لأنماط الفعل البراغماتي والاستراتيجي التي تفرض هيمنتها سلفاً على الواقع المهني، وبذا فإن القناعات الدينية تشجع الأفراد على التعامل مع الأشخاص بوصفهم غايات بذاتها بدلا من التعامل معهم بوصفهم وسائل.

كما يذهب إلى الحد الذي يتحدث فيه عن مجتمعات ما بعد علمانية مبيناً أن الدين، بوصفه لطفاً إلهياً، قد زود الرجال والنساء بالعزاء عن قسوة القدر ولا عدالته، لكنه غالباً ما علمهم ضرورة الاستمرار سلبياً، بالشعور بالرضا عن قدرهم، كما أنه يبخس من قيمة النجاح الديني ويشحن المؤمنين بوعد النعيم الأبدي في الحياة الأخرى.

والحقيقة أنه ومهما كانت طبيعة العودة إلى المعنى الديني، فإنها تغدوا ضرورة عقلية وواقعية وفلسفية أمام فلاسفة ما بعد الحداثة الجدد لإنقاذ ما تبقى منها، وهو عينه ما لاحظه الفيلسوف "ماكس هوركهايمر"، من أنه لإنقاذ المعنى غير المشروط، أي المعنى الذي يبرز بصفة خير تام، فإن هذه المحاولة تبدو عقيمة إن تمت بدون الرب. ومن غير المرجح لـ"هابر ماس"، بوصفه "مؤمن" الأنوار، أن يصل إلى هذا الحدّ لكنه مع ذلك لا ينفي قول "هوركهايمر" يقدم تذكيراً في الوقت المناسب يخص مخاطر وغوايات العلمانية الشمولية.

وهكذا فإن ليس ثمة إمكانية معرفية أو أخلاقية لإعادة بناء تصورات الحداثة العامة والشاملة عن الحياة والإنسان، إلا بإعادة تجديد مشروع الحداثة نفسه على هدي الدين والمعنى الديني، باعتبار أن الفكر الديني المتجدد في حيويته الدافقة يعبر عن حاجة الإنسان المتزايدة إلى المثل والقيم الأخلاقية، وهو الواقع الذي يبرر الحنين للفكر الديني، الذي يبحث في المسائل والقضايا الفلسفية الكبرى للإنسان، ويجيب على قلقه الإنساني الوجودي المتلازم والمتزايد مع الحالة الحداثية والبعدية الحداثية، كالكرامة والعدالة والمساواة والحقوق، وكيفية تحقيق الصلاح للبشرية، وأسئلة البداية والنهاية والمصير والمآل ... الخ. لأن التصورات العامة للعقلانية التوحيدية، تعبر عن إرهاصات واقع متجدد، يضج بطاقات الإبداع والابتكار، ويسعى للبحث الدائم عن آفاق إنسانية متعالية، لا تتوانى عن إظهار بعض التحديات التي تواجه المصير الإنساني في هذه المرحلة المتجددة من التطور. باعتبار أن في غياب الإيمان العميق بوجود الله تعالى، كقوة عليا حامية ولطيفة أي بغياب ما هو إلهي فإنه يؤدي إلى غياب ما هو إنساني وإلى وجود حالة من القلق الوجودي والعصاب الذي يقهر كل الإرادات ويقض كل المضاجع ويضع الإنسان في حالة اغتراب لا حدود لها. وعندها فإن دائرة الاختناق الوجودي المفعم بالقلق والتوتر والعصاب، ستتسع يوماً بعد يوم، مما يجب على الإنسان أن يواجه عالما يفيض بالخطر الدائم.

وهذا يعني أنه يجب على الإنسان أن يتكيف مع هذا الواقع الجديد وأن يتعايش مع هذا الخطر المستمر والألم الوجودي المزمن، كما يتعايش مع أي مرض له طابع الاستمرارية الزمنية. ولا يبقى في جعبة الإنسان المعاصر إلا

البحث الدائم عن صيغ تجديدية وإبداعات تجديدية يمكنها في سياق عملية التطور أن تخفف من حدة هذا الخطر وغلواء الشعور بالقهر الإنساني الذي تولده كل آليات الاستلاب الحضاري القائمة.

بعبارة أخرى، إن الحال التي تقلق مضاجع الإنسانية ككل، كما تقلق مضاجع أعلام الحداثة البعدية، توجب علينا البحث عن إنقاذ الحداثة بمدها بالمبدأ والمعنى الإلهي كمكاملة لبناء النسق الوجودي التوحيدي: الإلاهي والإنساني والطبيعي، وبالتالي تحقيق النقلة الواعية من مبدأ الأشراك والفصل والاستبعاد والعصاب في الحالة ما بعد الحداثية، إلى مبدأ الوحدة والتكامل والتوحيد والإيمان والتواصل الإنساني في الحالة التوحيدية محل النظر، ذلك أنه وعلى خلاف الأنظمة الثنائية المغلقة فإن السياق التوحيدي ثلاثي الأبعاد "الله تعالى" و"الإنسان" و"الطبيعة"، يبشر بحالة من الانفتاح الواسعة، وهذا الانفتاح يؤسس بدوره لمناخ يحفز على الإبداع وينضج بإمكانيات الابتكار والتجديد في مناحي الحياة الإنسانية المختلفة. فتكون الغاية من هذه التوجهات ليس فقط الرغبة في إحداث مجرد القطيعة مع الحداثة وتفكيكها وإنما الغاية هو العمل على إنقاذ وتجديد الأنظمة الحداثية القائمة وتغذيتها بطاقة أخلاقية إيمانية متجددة فاعلة في ميدان الإبداع والتجديد.

ومن هذا المنطلق يمكن القول بضرورة تجاوز الازدواجية والثنائية في الفكر والأيديولوجيات والنظريات الحداثية والعدمية البعدية، جنباً إلى جنب مع الرغبة في تجاوز الأنظمة الفكرية الشمولية والنظريات الكبرى التي تحجرت وتصلبت تحت تأثير الانغلاق الإيديولوجي والتعصب الفكري. فالتجديد الديني بهذا المعنى يولد ويتوالد في قلب عملية المدافعة بين مختلف التيارات والاتجاهات التي يتوجب عليها أن تخرج من دوائر الجمود والانغلاق.

ودلالة ذلك أهمية البحث في عموم الحالة الإنسانية، التي تحقيق التوافق الروحي والاجتماعي والثقافي والسياسي والفني والفلسفي والاقتصادي والعلمي ... الخ للإنسان وتحقيق المصالحة بين العقل والروح، وبين المظاهر المادية للحضارة والمظاهر الروحية فيها، بين العقلانية والذاتية. وفي هكذا إطار من البحث الإنساني عن مخارج حضارية جديدة للأزمات الإنسانية المتفاقمة نطرح ملامح النظرية التجديدية الدينية بوصفها أفكار وآراء ونظريات مرشحة لتقديم تصورات متسامية عن المخارج الحضارية الجديدة لتجاوز الاختناقات التاريخية القائمة.

والحقيقة إن هذا الطرح يمكن أن يحقق التحول نحو حالة عقلانية توحيدية كلية وأخلاقية شاملة لا من منظورها الوضعي الحداثي ولا من منظور عدمي ما بعد حداثي، وإنما من خلال رؤيتها الإيمانية التوحيدية الإنسانية العالمية، باعتبار أن العقل التوحيدي المتعالي، عقل يعمل إلى توحيد علاقات الوجود الإنساني في سياقي وجوده العالمي ككل، باعتباره عقل يجمع بين العقل النظريّ التأملي الذي ينظر في العلل والماهيات النهائية للوجود الكوني، وبين العقل العمليّ، الذي ينظر في وقائع التاريخ وقوانينه وسننه مجتهداً في ابتكار رؤية تاريخية لتدبيرهما، مستقرأ وصف التاريخ وتفسيره بغية التنبؤ بمستقبله وساعياً لإصلاح أوضاع المجتمعات الإنسانية، بالاستفادة من عبرة التوحيدية التي تسم طبيعة الفكر التوحيدي المتعالي الذي نحن بصدد تجلية عناصره الرئيسة.

كون أن العقلانية الدينية تتسم بأهمية المنافحة عن العقل باعتباره مناط التكليف، مع الوعي بضرورة تجديده بهداية الوحي ووقائه الواقع المتجددة، كونه عقل توحيدي يمكننا من إعادة الوحدة ورتق التمزق في الذات الإنسانية التي خلقتها الحداثة على مستوى الفاعلية الإنسانية الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والاقتصادية ... الخ، كونه ينطلق من مرجعية ذات أسس كونية ومتعالية في طبيعتها بالمقارنة مع خلل مناهج الحداثة المعرفية والأخلاقية، الذي يكمن في انحصارها في ثنائية "العقل/الواقع" أو ثنائية "النجاح /الفشل" البراغماتية، وانصرافها إلى الدراسات الوصفية الوضعية، وفقدان الأمل المتعالي وكل ما يلزم القول به من قيم ومثل عليا توجه الحياة الإنسانية والبحث العلمي وترعاه، وهو العقل أي العقل التوحيدي الذي نبني عليه موقفها من مناهج المعرفة الإنسانية. والمعنى انه وأمام هذا الواقع لا بد أن تتجه وتتوحد القوى المؤمنة والتوحيدية لإعادة تجديد اتجاهات الحداثة والبعدية الحداثية، ليس فقط من خلال نسق رؤية نقدية لوضعية التجزؤ والفوضى المعرفية والقلق الإنساني التي شهدتها مرحلة الحداثة، بل من أجل تجاوز وضعية التشتت والتجزئة والفوضى والعصابية القائمة، وإيجاد لحمة حقيقية بين التيارات والاتجاهات العلمية والفكرية والإنسانية المتنافرة.

باعتبارها يمكن أن تشكل في توحدها على هدي المعنى الإلهي، عناصر أساسية لواقع إنساني متجدد يؤدي إلى بناء حالة أخلاقية تواصلية إنسانية جديدة قادرة على توفير الشروط الحضارية لعملية إبداع متواصلة وحركة تجديد في مختلف ميادين الوجود والحياة الإنسانية، في سياق أخلاقي تكاملي توحيدي. لأن الإيمان بالله هو وحده معنى المعنى الأخير، الذي يمنح البشر الإحساس العميق بالأمن الوجودي الخلاق، ويغذيهم بطاقات وجودية خلاقة تمنحهم الإيمان والاستقرار والسكينة والقدرة على مواجهة مختلف الابتلاءات الحياتية التي تضع الإنسان في دوائر الخوف والقلق. وهو الإيمان الغائب في عقلية ما بعد الحداثة ما دفع البشر إلى دائرة إحساس عميق لا حدود له بالقلق والخوف والتوتر. لأجل هكذا غاية إنسانية نبيلة يجب التدخل لتحقيق الحالة التوحيدية على مستوى إصلاح التعليم والمعارف التربوية والزواجية والعلمية والتكنولوجية فضلاً عن إصلاح مؤسسة الحكم والولاية والاقتصاد العام في المجتمع ... الخ.

ومن هنا الدعوة لا إلى تحديث الإسلام وأسننته اعتباراً بالتجربة الغربية بألسنتها للدين المسيحي، وإنما تكون الحكمة بالدعوة إلى تجديد فهمه وتأويله، فالاستراتيجية المطلوبة إذن هي استراتيجية "التجديد" لا "التحديث"، "التوحيد" لا "التفكيك" فإذا قلنا إن هناك إشكالات في منهجية علوم إسلامية مثل علم: التأويل وعلوم السنة وعلوم التراث كعلم أصول الفقه والمقاصد واللغة وعلوم القرآن، فإن اهتمام الحداثويين لهكذا إشكالات فإنه لا يعدوا أن يكون كلمة حق يراد بها باطل، لأن الاستراتيجية المطلوبة للحل، لا تكمن في توظيف المنهجيات التاريخية المادية، وإنما بضرورة إعادة تأسيس تلك العلوم ونحوها على أساس دلالة الوحي الإلهي، لأن هذا النوع من المعارف الإسلامية، ما يحتاج إلى استراتيجية تجديد لا تحديث.

فيكون المطلوب هو الشروع في استراتيجية لفترة تدوين أخرى للمعارف الإسلامية تستمد غذاءها الأول من القول القرآني ومن الحديث بالتبعية. هذه الدعوة التي ندعوا لها والتي مفادها ضرورة إعادة تدوين المعارف الإسلامية، تعني الدعوة إلى الاعتراف بقرآنية العلوم الإسلامية وعقلانيتها في المقام الأول، ومن ثم تفسير الهيمنة الروائية والمصلحية على الفضاء المعرفي الإسلامي بوصفه مخاضاً تاريخياً فحسب، ثم لا يعول على الرواية أعنى المستقلة بالتشريع، لفقه التفاصيل التي يظهر إهمال الخبر الإلهي لها، وإنما يكون التعويل على تجارب "العقل" التوحيدي وخبراته فيما لا خطاب فيه، ومن ثم يمكن القيام بعملية استيعاب وتجاوز لمرحلة التدوين الأولى، وإعادة إنتاج العلوم الإسلامية على أساس قرآني وعقلي.

وهي النظرة القرآنية العقلية المتوازنة، التي نأمل منها أن تضع العلم الإسلامي قريباً على المسار الصحيح لقيادة العلم في العالم، حيث يكون الإسلام أساساً لرؤية عالمية جديدة قوامها التفكير العقلي الايماني سواء تعلق الأمر بالخطاب الديني بأداة التأويل، أو تعلق الأمر بما لا خطاب فيه فيكون عمل العقل التجريبي والتحليلي للظاهرة العلمية محل الدراسة. كون أن مسألة التجديد العلمي في الفكر الإسلامي اليوم، رهينة وعلى المستوى الروحي والعلمي والعملي، بالاعتراف العملي لا النظري، بأصالة القرآن واعتباره الخطاب المؤسس، وهذا معناه ضرورة أن يكون الفعل العلمي والمعرفي للخطاب القرآني في حياة المسلمين أكبر من أي فعل آخر بما في ذلك الخطاب التابع "الحديث النبوي"، لأن أصالة الخبر الإلهي وصدارته ليست معرفية فحسب، كما هو الحال في التصور العلمي السائد عموماً، بل هي صدارة على المستوى الوجودي والروحي والاجتماعي والسياسي ... الخ.

بمعنى أن حياة المسلمين وهي تباشر النهضة والإصلاح، مطالبة في مسيرتها وحركاتها وسكناتها بالاستهداء بسياقات القرآن "أولاً وقبل كل شيء"، لتكون المشاركة القرآنية الوجودية والأخلاقية والعلمية والروحية مشاركة تحظى بالنصيب النهائي، أما الاعتقاد بصدارة الخبر الإلهي وأولويته في المجال المعرفي على أي نص آخر، مع تحريك الخطاب الثاني الحديث أو الوعي الحداثي وما بعد حداثي ... الخ، عمليا لواقع المسلمين بدرجة أكبر من الخبر الإلهي الأول، فهذا نوع من الشرك في الرؤية المعرفية والتوحيدية، وهذا ما يستدعي إحضارا تربوياً واجتماعياً للقرآن الكريم يتناسب ودرجته المعرفية ومستوى حضوره في تشكيل البني والمفاهيم، وهذه هي الاستجابة العملية للسياق النظري المكون للقرآن. والله المستعان.

قائمة المصادر والمراجع.

القرآن الكريم.

١. إبراهيم، أحمد إبراهيم، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، الدار العربية للعلوم "ناشرون"، ط١، ٢٠٠٨م.

٢. ابن الأثير، أبو الحسن علي بن الكرم، الكامل في التاريخ، دار الفكر بيروت، ط١، ١٩٨٢م.

٣. ابن تيمية، أحمد عبد الحليم بن تيميه، درء تعارض النقل والعقل، دار الكتب العلمية، بدون ت.

٤. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت د. ت. ط، ٤.

٥. ابن نبي، مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، دار الفكر بيروت، لبنان ط ٢ بدون ت.

٦. ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، سلسلة التراث العربي، دار الفكر بيروت، بدون ت.

٧. أبو المنذر، هشام بن السائب الكلبي، كتاب الأصنام، الدار الكتب والوثائق القومية، ط٤، ٢٠٠٩م.

٨. أبو زيد، محمد نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن المركز الثقافي العربي بيروت والدار البيضاء ط٧، ٢٠٠٨م.

٩. أبو زيد، نصر أبو زيد دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء وبيروت ط ٤، ٢٠٠٧.

١٠. أبو زيد، نصر أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي ط٣، ١٩٩٥م.

١١. أبو زيد، نصر حامد أبو زيد إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠١م.

١٢. أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء وبيروت. ط١، ٢٠٠٧.

١٣. أبو زيد، نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء وبيروت، ط ٣، ٢٠٠٧م.

١٤. أبو شهبة، محمد أبو شهبة، المدخل لدراسة القرآن، مكتبة أنسنة، ط١، ١٩٠٠م.

١٥. أبو هنية، حسن أبو هنيّة، الإسلام والتحليل النفسي وتعمية الاستشراق، نشر في: السبت ٨ نوفمبر ٢٠١٤ - ٠٦:٠١ ص | آخر تحديث: السبت ٨ نوفمبر ٢٠١٤ - ٠٦:٠١

١٦. أدونيس، الثابت والمتحول، دار العودة، ط١، ١٩٨٦م.

١٧. أرسطو، رسالة السماء، ترجمة جان تريكون مكتبة فران الفلسفية باريس ١٩٤٩م.

١٨. أركون، محمد أركون، الإسلام الأخلاق السياسة، مركز الإنماء القومي، بيروت ط١، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧م.

١٩. أركون، محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي بيروت، ط ٣، ١٩٩٦م.

٢٠. أركون، محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي ترجمة هاشم صالح، ط٢، ١.

٢١. أركون، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط٢، ٢٠٠٥ م؟

٢٢. أركون، محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي. مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي ترجمة هاشم صالح ط ٣، ١٩٩٨ م.

٢٣. أركون، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، دار الطليعة بيروت ط ٤، ٢٠٠٩م.

٢٤. أركون، محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح دار الطليعة بيروت. ط١، ٢٠٠٩م.

٢٥. ارمسترونج، كارين آرمسترونج، الإسلام في مرآة الغرب، محاولة جديدة في فهم الإسلام، ترجمة محمد الجورا، دار الحصاد، دمشق ط٢، ٢٠٠٢م.

٢٦. اسبنوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة دار التنوير بيروت. ط١، ٢٠٠٥م.

٢٧. اسبينداري، عبد الرحمن عمر محمد اسبينداري، كتابة القرآن الكريم في العهد المكي، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ايسيسكو، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٢٨. الأستانبولي، محمود الأستانبولي طه حسين في ميزان العلماء والأدباء.

٢٩. إسماعيل، محمود اسماعيل، قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر ودروس في الهرمينيطيقا التاريخية، مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.

٣٠. الاصفهاني، الراغب الاصفهاني، مفردات القرآن، دار الكتب العلمية، ط٤، ٢٠١٥م.

٣١. إقبال، محمد اقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، دار الكتاب المصري، ط١، ٢٠١١م.

٣٢. الألوسي، محمد شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ٢٠٠٩م.

٣٣. إليا

س قويسم، استبدال هويّة النصّ القرآني: من القداسة إلى التاريخيّة.. قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد، www. almultaka. Net،.

٣٤. آمنه ودود، القرآن والمرأة، إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، ترجمة سامية عدنان، مكتلة مدبولي، ط١، ٢٠٠٦م.

٣٥. أنطوان، فرج انطوان، نقد الفكر الديني.

٣٦. أومليل، على أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية: دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٥م.

٣٧. باحُّو، أبو سفيان مصطفى باحُّو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.

٣٨. باستييد، روجيه باستييد، الأنثروبولوجيا التطبيقية،

٣٩. باشلار، غستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة بسام الهاشم، دار الشئون الثقافية العامة، ط٢، ١٩٨٧م.

٤٠. بدوي، عبد الرحمن بدوي، دراسة المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ترجمها عن الفرنسية والألمانية والانجليزية: ط١، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٧٩م.

٤١. بدوي، عبد الرحمن بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، مدبولي الصغير، ط١، ٢٠١٤م.

٤٢. بدوي، عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، شركة وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧م.

البغدادي أصول الدين ص١٧٦.

٤٣. البغدادي، عبد اللطيف البغدادي، أصول الدين، مكتبة الأسرة، ط١، ١٩٩٤م.

٤٤. البهي، محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي.

٤٥. بو عزة، الطيب بو عزة، الدين من المنظور الفلسفي الغربي، الفلسفة المادية نموذجا، الإثنين، ١٧ كانون٢/ يناير ٢٠١١ ١٤:١٩. http://www. scribd. com9-pdf.

٤٦. بوبر، كارل بوبر، بؤس الايدولوجيا، نقد مبدأ الانماط في التطور التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبرة، دار الساقي للطباعة والنشر، ١٩٩٢م.

٤٧. بوكاي، بورس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، الاهلية للطبع والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩م.

٤٨. البيروني، أبو الريحان، محمد بن أحمد البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، عالم الكتب للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٩م.

٤٩. البيروني، ابو الريحان، محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة تحقيق إدوارد سخاو الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط١.

٥٠. التوبة، غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، "دراسة مقارنة" مكتبة الخلفاء الراشدين، الكويت.

٥١. تيزيني، طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق ١٩٩٧م.

٥٢. تيزيني، طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، نشأة وتأسيسا، دار دمشق، ط١، ١٩٩٤م.

٥٣. تيزيني، طيب تيزيني، من يهوه إلى الله، دار دمشق ط ١، ١٩٨٥ م.

٥٤. الجابري، محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دارسات الوحدة العربية، ط٤، ٢٠١١م.

٥٥. الجابري، محمد عابد الجابري، المدخل إلى فهم القرآن الكريم. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط١، ٢٠٠٨م، القسم الأول.

٥٦. الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون. مطبعة مصطفى الحلبي بمصر، ط٢ سنة ١٩٦٧.

٥٧. جعيط، هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، في السيرة النبوية دار الطليعة، بيروت ط٢ سنة ٢٠٠٠م.

٥٨. جعيط، هشام جعيط، تاريخ الدعوة المحمدية، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧ م.

٥٩. جعيط، هشام جعيط، وحي محمد، ج١ نشر على الأوان في الأول من يوليو ٢٠١٠م.

٦٠. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أحمد السايح، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٩م.

٦١. حرب، علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، سلسلة النص والحقيقة، ط١، ١٩٩٥م.

٦٢. الحريري، أبو موسي الحريري، قس ونبي، بحث في نشأة الإسلام، ضمن سلسلة بحث عن الحقيقة، دار لأجل المعرفة، ٢٠٠٧م.

٦٣. حسين، طه حسن، في الأدب الجاهلي، دار سؤال، ط١، ٢٠١٤م.

٦٤. حسين، طه حسن، مرآة الإسلام، المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني.

٦٥. حسين، طه حسين في الشعر الجاهلي، دار سؤال، ط١، ٢٠١٤م.

٦٦. حسين، طه حسين قادة الفكر، المجموعة الكاملة، الشركة العالمية للكتاب، ط١، ١٩٨٢م.

٦٧. حسين، طه حسين، رحلة الصين، دار القلم للملايين، بيروت، ط١.

٦٨. حسين، طه حسين، على هامش السيرة النبوية، دار المعارف، ط٣٤، ٢٠١١م.

٦٩. حسين، طه حسين، قادة الفكر المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني، المجموعة ٨.

٧٠. حسين، طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر.

٧١. حسين، طه حسين، نظام الأثينيين، المجموعة الكاملة، الشركة العالمية للكتاب، ط١، ١٩٨٢م.

٧٢. الحلبي، برهان الدين الحلبي، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، السيرة الحلبية.

٧٣. حلمي، مصطفى حلمي، الإسلام والمذاهب الفلسفية، دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠٠٥م.

٧٤. حمود حمود، هل كان محمّد عبقرياً؟ نقد ظاهرة الوحي المحمّدي، الخميس ١٩ آب أغسطس ٢٠١٠، http://www. alawan. org/article8218. html.

٧٥. حميد الله، محمد حميد الله، خطبات بهاولبور (باللغة الأردية)، تحقيقات إسلامي، إسلام آباد، ١٩٨٥، ص ٢٠-٢١، المنقول في Impact International، لندن، مارس ٢٠٠٠م.

٧٦. حنفي، حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط ٥، ٢٠٠٢م.

٧٧. حنفي، حسن حنفي، دراسات إسلامية، مكتبة الانجلو المصري، ط١، ٢٠٠٥م.

٧٨. حنفي، حسن حنفي، رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبنوزا، دار التنوير بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

٧٩. حنفي، حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة. من ١ إلى ٣ دار التنوير بيروت والمركز الثقافي العربي الدار البيضاء. ط١، ١٩٨٨. و٤ و٥ مكتبة مدبولي.

٨٠. حنفي، حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، مكتبة الانجلو المصرية، ط١، ١٩٩٠م.
٨١. خان، وحيد الدين للعالم خان، الإسلام يتحدى، الشركة المتحدة للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٥م.
٨٢. خطاب، محمود شيت خطاب، السفارات النبوية، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، بدون ط، ت.
٨٣. الخطيب، عبد الكريم الخطيب، النبي محمد صلى الله عليه وسلم، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط ١.
٨٤. الخطيبي، عبد الكبير الخطيبي، الرسالة النبوية، ١٩٨٤م.
٨٥. خلف الله، محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، تحقيق خليل عبد الكريم، مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ١٩٩٩م.
٨٦. خلف الله، محمد أحمد خلف الله، تحت عنوان الإسلام هو البدائل الإلهية للمتغيرات العربية. جريدة الأهرام يوم ١٦/ ٠٩/١٩٨٧. عن العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام.
٨٧. خلف الله، محمد أحمد خلف الله، في محاضرة في رابطة الأدباء بالكويت حول العروبة والإسلام، عن العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام.
٨٨. خلف الله، محمد أحمد خلف الله، في ندوة العروبة والإسلام، علاقة جدلية، المنعقدة في بيروت سنة ١٩٧٨، عن العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام.
٨٩. الخولي، أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥م.
٩٠. دراز، محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، دار بن الجوزي، ط١، ٢٠١٣م.
٩١. دريدا، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٨م.
٩٢. دور كاميم، اميل دور كايم، قواعد منهج علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، ط١، ٢٠١٣م.
٩٣. الربيعو، تركي على الربيعو، أزمة الخطاب التقدمي العربي في منعطف الألف الثالث الخطاب الماركسي نموذجا. دار المنتخب العربي ط١، ١٤١٥/ ١٩٩٥ م.
٩٤. الربيعو، على الربيعو العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء وبيروت، ط٢، ١٩٩٥م.
٩٥. الربيعو، على الربيعو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر. المركز الثقافي العربي ط١، ٢٠٠٦ م.
٩٦. رجب، منصور علي رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق، الناشر مكتبة تراث.

٩٧. رجيس، بلاشير رجيس، القرآن نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب، بيروت: ط ١، ١٩٧٤م.

٩٨. الرشيدي، أحمد الرشيدي وعدنان السيد، حقوق الإنسان في الوطن العربي.

٩٩. رضا، محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٨٥م.

١٠٠. ريكور، بول ريكور، ما هو النص؟، ترجمة عبد الله عازار، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد ١٢، خريف ١٩٩٠م.

١٠١. الزمخشري، الكشاف، تحقيق عبد الرازق المهدي، دار احياء التراث العربي، ٢٠٠٧م، ط٢.

١٠٢. زيدان، يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، دار الشروق، ط١١، ٢٠١٤م.

١٠٣. السجستاني أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني، المصاحف، دار الكتب العلمية بيروت، سنة ١٩٩٥ م.

١٠٤. السرحاني، محمد بن سعيد السرحاني، الاتجاهات الحديثة للمستشرقين ومن تابعهم في تفسير القرآن الكريم / مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ٧٠.

١٠٥. سركيس، يوسف إلياس سركيس، الموسوعة العربية الميسرة.

١٠٦. سلامة، فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسي، ترجمة رجاء بن سلامة، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨م.

١٠٧. السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

١٠٨. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق، سعيد المندوب، دار الفكر، بيروت لبنان، ط١، ١٤١٦هـ ١٩٩٦م. عدد الأجزاء / ٢.

١٠٩. السيوطي، كتاب النقول في أسباب النزول، دار الكتب العلمية، بيروت. أ. ت. ط.

١١٠. الشرفي، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ. دار الطليعة بيروت، ط٢، ٢٠٠٨م.

١١١. الشرفي، عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م.

١١٢. الشرفي، عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م.

١١٣. الشرفي، محمد الشرفي، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، بترا للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٨م.

١١٤. شكري، غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري القديم، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٩٢م.

١١٥. شميل، شبلي شميل، فسفة النشؤ والارتقاء، الهيئة العامة للطباعة والنشر، ط١، ٢٠١٢م.

١١٦. صالح، محمد مجذوب محمد صالح، أصول المنهج العلمي في القرآن الكريم، مطبوعات معهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة، ٢٠٠٨م.

١١٧. صالح، هاشم صالح: www. alimbaratur. com/All_Pages/H_Pshycologia_Stuff/Hana_01. htm٢٠٠٢م.

١١٨. صالح، هاشم صالح، الإسلام والانغلاق اللاهوتي، دار الطليعة بيروت ط١، ٢٠١٠م.

١١٩. ضاهر، عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، ط٢، ١٩٩٨ م.

١٢٠. الطبري، أبو محمد جعفر بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، دار الفكر بيروت، بدون ت.

١٢١. طرابيشي، جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، دار الساقي للطباعة والنشر، ط١، ٢٠١١م.

١٢٢. طرابيشي، جورج طرابيشي، مذبحة التراث، دار الساقي، ط١، ٢٠٠٦م.

١٢٣. العاجز، فؤاد علي العاجز، القيم وطرق تعلُّمها وتعليمها، دراسة مقدمة إلى مؤتمر كلية التربية والفنون تحت عنوان " القيم والتربية في عالم متغير " https://www، facebook، com/permalink.

١٢٤. عبد الخالق، عبد الرحمن بن عبد الخالق، هذه دلائل صدق النبي صلى الله عليه وسلم، http://www، salafi، net/articles/article7، html.

١٢٥. عبد الرازق، علي عبد الرزاق، في كتابه الإسلام وأصول الحكم ط٣، مطبعة مصر، ١٩٣٥.

١٢٦. عبد الرحمن، عبد الهادي عبد الرحمن سلطة النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

١٢٧. عبد الكريم، خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، دار مصر المحروسة. القاهرة ٢٠٠٤م.

١٢٨. عبد الكريم، خليل عبد الكريم، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية. دار مصر المحروسة القاهرة ط١، ٢٠٠٤م.

١٢٩. عبد الكريم، خليل عبد الكريم، شدوا الربابة بأحوال مجتمع الصحابة، محمد والصحابة، مؤسسة الانتشار العربي، ط٢، ١٩٩٨م.

١٣٠. عبد الكريم، خليل عبد الكريم، فترة التكوين، الأعمال الكاملة، دار مصر المحروسة، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٤م.

١٣١. عبد الكريم، خليل عبد الكريم، قريش من القبيلة الى الدولة المركزية، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٧م.

١٣٢. العتر، حسن ضياء الدين العتر، نبوة محمد صلى الله عليه وسلم في القرآن.

١٣٣. العروي، عبد الله العروي، السنة والإصلاح. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء وبيروت، ط٢، ٢٠١٠م.

١٣٤. العسقلاني، ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، عدد الأجزاء ٨، ١٤١٢ – ١٩٩٢م.

١٣٥. العظم، محمد جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٩، ٢٠٠٣م.

١٣٦. العفيف، الخضر العفيف، الحوار المتمدن – العدد: ١٥٠٠ - ٢٠٠٦/ ٣ / ٢٥.

١٣٧. على، محمد مهر علي، مزاعم المستشرقين، عرض موجز، https://archive.org/details/waq86911.

١٣٨. العليبي، فريد العليبي، قراءة نقديّة في كتاب هشام جعيّط الوحي والقرآن والنبوّة، الأربعاء ٣٠ كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٨م. http://www. alawan. org/article1077. html.

١٣٩. العمري، مرزوق العمري، التاريخيّة: المفهوم وتوظيفاته الحداثية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، العدد: ٦٣.

١٤٠. العوادة، محمد العوادة، محمد أركون ومشروع نقد العقل الإسلامي، مجلة الراصد، الاحد، أغسطس ٢٠٠٨م. http://alrased. net/main/articles. aspx?selected_article_no=4603.

١٤١. عياض، القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر للطباعة والنشر.

١٤٢. الغزالي، أبو حامد أحمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ط٧، ١٩٧٢م.

١٤٣. فرويد، سيجموند فرويد، المدخل العام للتحليل النفسي، ١٩١٦م.

١٤٤. فهد، توفيق فهد، الكهانة العربية قبل الإسلام، ترجمة حسن عودة، رندة بعث. تقديم الترجمة العربية رضوان السيد ٢٠٠٧. التوزيع في العالم شركة قدمس للنشر والتوزيع.

١٤٥. فورييه، فرانسوا فوريية، إعادة التفكير في الثورة الفرنسية.

١٤٦. القاسمي، محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، دار الحديث، ٢٠٠٣م.

١٤٧. قطب، سيد قطب، في ظلال القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط 1967م.

١٤٨. القمني، سيد القمني، الحزب الهاشمي، مدبولي الصغير، ط٤، ١٩٩٦م.

١٤٩. القمني، سيد القمني، السؤال الآخر، مؤسسة روز اليوسف ط١، ١٩٩٨م.

١٥٠. القمني، سيد القمني، انتكاسة المسلمين إلى الوثنية، التشخيص قبل الإصلاح، مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠١٠م.

١٥١. القمني، سيد محمد القمني، النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، مدبولي الصغير.

١٥٢. القمني، سيد محمود القمني، أهل الدين والديمقراطية. دار مصر المحروسة ط١، القاهرة ٢٠٠٦م.

١٥٣. القمني، سيد محمود القمني، حروب دولة الرسول، مدبولي الصغير.، ط٢، ١٤١٦/ ١٩٩٦م.

١٥٤. القمني، شكرا ابن لادن، دار مصر المحروسة القاهرة ٢٠٠٤ م.

١٥٥. القمني، محمد سيد القمني، الأسطورة والتراث، سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٣م.

١٥٦. قويسم، الياس قويسم، استبدال هويّة النصّ القرآني: من القداسة إلى التاريخيّة.. قراءة في فكر أبو زيد. .www. almultaka. Net

١٥٧. الكتاني، محمد الكتاني، منظومة القيم المرجعية في الإسلام، منشورات "الإيسيكو"، ط١.

١٥٨. كرم، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف القاهرة، ط٥، ١٩٨٦م.

١٥٩. كوفمان، سارة كوفمان، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، الشركة العالمية للكتاب، ط٢، ١٩٩٤م.

١٦٠. لاروس، معجم لاروس، فرنسي – عربي، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٧م.

١٦١. لالاند، معجم لالاند.

١٦٢. المحاسبي، الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، دار الفكر، ط١، ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م.

١٦٣. محفوظ، رفعت محفوظ لمحة عن الأسطورة، في الطفولة والجنون والإبداع والتصوف، عدد يناير ١٩٨٤م.

١٦٤. مرجليوث، ديفد صمويل مرجليوث، أصول الشعر العربي، ترجمة وتعليق ودراسة إبراهيم عوض، دار الفردوس، ١٤٢٧ هـ – ٢٠٠٦ م.

١٦٥. المسيري، عبد الوهاب المسيري، العلمانية الكلية والعلمانية الشاملة، الكتاب الأول، ط١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢م.

١٦٦. المصطفى الو ضيفي، الأسطورة: محمد أركون بين اكراهات المناهج الحديثة وحرج التصور الإسلامي . السبت، ٢٩ أكتوبر ٢٠١١ ١٨:٣٨.

١٦٧. مصطفي، عادل مصطفي، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر ".

١٦٨. المقدسي، أحمد ابن قدامة المقدسي، الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار، دار إحياء التراث العربي، ط١.

١٦٩. منصور، فوزي منصور، محاضرات في أصول الاقتصاد السياسي للبلدان النامية، دار النهضة العربية ١٩٧٣.

١٧٠. منية، طارق منية، سلسلة انهيار شرفات الاستشراق ٢٠ / علمانيون على هامش السيرة، 23ديسمبر ٢٠١٢ http://www. eltwhed. com/vb/archive/index. php/t-26614. html ..

١٧١. منية، طارق منينة، انهيار شرفات الاستشراق، علمانيون على هامش السيرة، http://www، assabeel، net/ar/DataFiles،، 995-12-09/، pdf، تاريخ النشر: ٢٠٠٩/١٢/١٤ - ٠٦:٥٤ م.

١٧٢. مهدي، فالح مهدي، البحث عن منقذ، دراسة مقارنة بين ثماني ديانات، دار بن رشد للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨١م.

١٧٣. موصللي، أحمد موصللي، موسوعة الحركات الإسلامية في العالم العربي وتركيا وايران، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤م.

١٧٤. مؤمن، بلال مؤمن، مدارك، اسلام اونلاين، http://www. alhiwar. net/ShowNews. php?Tnd=4535.

١٧٥. الميداني، عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني، صراع مع الحداثيين حتى العظم، دار القلم، دمشق، ط٥، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م.

١٧٦. ناصف، عصام الدين حفني ناصف، اليهودية بين الأسطورة والحقيقة، دار المروج للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٥م. نولدكه، ثيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر واخرون، منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٨م.

١٧٧. النوري، حسن النوري، المطهري في آرائه الفلسفية والعقائدية، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد ٢، العدد السادس - ١٤٢٦ / ٢٠٠٥ م، ومنشوره على إيران عرب كوم.

١٧٨. هيجل فورمنلوجيا الروح.

١٧٩. وات، مونتجمري وات، أثر الحضارة الإسلامية على أوروبا.

١٨٠. وريغ، لحسن وريغ وأشرف عبد القادر، العلمانية مفاهيم ملتبسة، رؤية للنشر والتوزيع ٢٠٠٩م.

١٨١. Ed G. .Etudes d'Islamologie: Robert Brunschvig- ،Petit Robert b3
.P maisonneuve et Larose, Paris 1976

١٨٢. Manuscripts in apos;an] Observation on Early Qur " :Puin .R Gerd
،Brill .J .E ،apos;an as Text] The Qur ،in Stefan Wilde (ed) ،" apos;a] San
،1996 ،iden